AL. ZUB

Cunoaștere de sine și integrare

junimea

AL. ZUB

CUNOAȘTERE DE SINE ȘI INTEGRARE

EDITURA JUNIMEA
IAȘI • 1986

Amintirii lui Sergiu Al-George

„Astăzi oamenii luminați din străinătate par a simți că în privința întregii vieți a poporului român au fost prea puțin și prea rău informați și se întorc cu oarecare curiozitate spre cunoașterea unei națiuni ce a arătat o valoare mai mare decît i se presupune."

(T. MAIORESCU, 1882)

„Mărturisim cu toții același ideal: luminarea națiunii, prin opera cunoașterii de noi înșine, înlăuntru; glorificarea României, prin lucrări de interes mondial, dincolo de hotarele patriei."

(V. PARVAN, 1926)

CUVÎNT ÎNAINTE

Interesul suscitat de volumul Biruit-au gîndul, *în care am cuprins cîteva studii și eseuri pe marginea istorismului românesc, mă îndeamnă să adun sub copertă o serie de texte cu profil asemănător. Dacă volumul amintit privea îndeosebi condiția istoriei ca efort cognitiv în trecutul nostru, cel de acum se ocupă de o temă înrudită, aceea a eforturilor spre o identitate proprie, care înseamnă totodată și eforturi de integrare în lume. Este încă o obsesie a istoriei noastre, poate cea mai statornică, pe seama căreia există deja o întreagă literatură. Hotărîrea de a strînge laolaltă unele reflecții consensuale decurge din supoziția că ele mai pot trezi interes în sfera profesiei ca și în marele public. Fac parte din cei care cred că istoria nu se scrie doar pentru specialiști, ca un dialog de uz intern, nici numai pentru diplomați sau politicieni dispuși a-i manipula schematic datele, ci pentru o categorie cît mai amplă de cititori. Publicul larg are dreptul să cunoască achizițiile istoriografiei, mai ales cînd e vorba de teme ca aceea propusă aici.*

Conștiință de sine și integrare. *Titlul enunțat pe frontispiciu abia dacă mai necesită lămuriri. El definește o temă vastă, explorată mai mult ocazional și cu mijloace reduse, în ideea de a fixa repere utile pentru o investigație mai amplă. În perspectiva acesteia, demersul de față indică preocuparea de a stabili un raport legitim între autodefinirea colectivă, ca popor, și nevoia continuă de a se integra în lume. Preocuparea e veche, ca și insatisfacția de a nu putea stabili cum se cuvine acel raport ideal, care se arată a fi o țintă greu de atins, dacă nu una ce se depărtează mereu, fluctuantă, imprecisă, înșelătoare, căci își schimbă întruna chipul și scapă*

oricărei determinații exacte. O formulă unanim acceptabilă nu există și se pare că dificultatea de a o găsi crește în raport invers cu gradul de recunoaștere externă la care aspiră colectivitatea în cauză. Puse într-o relație disjunctivă, elementele cuprinse ar sugera, poate, o tensiune caracteristică, una din marile dileme ale epocii moderne.

Desigur, tema e prea întinsă și prea complexă pentru a fi expediată în mici excursuri de ocazie. Eram ispitit de aceea să o sacrific cu totul, convins că e nevoie încă de multe eforturi preliminare înainte de a-i defini conturul cît de cît convingător. Cu această logică nici o sinteză n-ar mai fi posibilă, iar istoriografia s-ar vedea condamnată fără drept de apel la miopie analitică și fragmentarism. A. D. Xenopol a știut, la vremea lui, să depășească dilema optînd pentru o sinteză a cărei motivație, reconfortantă, e demnă de amintit : istoricul trebuie să consimtă a lucra cu materia deja strînsă și a risca mereu ansamblul, totalitatea, chiar dacă (sau tocmai fiindcă) are sentimentul precarității demersului său.

În ce mă privește, am crezut că vin oarecum în întîmpinarea sintezei asamblînd unele contribuții mai vechi sau mai noi pe această temă, alături de eseuri ocazionale și note de lectură. Scrise parțial într-o vreme cînd recuperarea tradiției se afla în curs, ele indică interes pentru fapte, împrejurări și oameni peste care căzuse, întunecată, umbra unui dogmatism steril și deformant. Reactualizarea lor sub această formă se adresează îndeosebi noilor serii de cititori, chemate a-și apropria pe cît posibil valorile trecutului. Căci restituția acestora nu se produce o dată pentru totdeauna, ci e sarcina fiecărei generații în parte, după cum conștiința de sine a unei comunități etno-culturale nu e un dat peren, ci o conchistă de fiecare clipă, un „plebiscit" cotidian, dacă ne e permis a parafraza o cunoscută expresie.

Fără să aibă așadar coerența unei cărți concepute organic, volumul dă seama de preocupările autorului într-o anumită zonă a istoriei, preocupări structurate ca și cum ar fi vorba de un gînd persistent și unitar. Sînt texte care la vremea respectivă au avut pentru el sens de lectură activă și valoarea unui mod de a lua parte, în felul său, la efortul de restituție istorico-culturală. Se recunosc pe alocuri semnele adaptării la noile anchete pe acest tărîm, fie cu ocazia unor lecturi, fie sub incidența unor evenimente. Nu trebuie să se

caute însă raportări sistematice la discuțiile în curs, nici măcar grija de a înfățișa comprehensiv datele problemei.

Oricît de succinte și provizorii, aceste note constituie, în intenția semnatarului, un pas spre o sistematizare mai amplă și un îndemn. Specialistul în materie ar putea observa desigur că un text sau altul necesită întregiri documentare sau că desenul însuși al evenimentelor e pe alocuri amendabil. Dar ceea ce l-a interesat pe autor nu e retușul documentaristic de ultimă oră, ci imaginea de ansamblu, ideea menită a însufleți o problemă. Beneficiul lecturii, dacă există, nu rezidă în detalii, ci în vederea de ansamblu pe care o sugerează, fie că e vorba de eseuri sau de glose marginale.

Într-o primă secțiune au fost grupate studii și articole privind schimbările produse în mentalul colectiv la începutul epocii moderne, noua atitudine față de timp și istorie, pînă la marea ambiție de sinteză din perioada interbelică. Preocuparea definirii de sine domină întreg interstițiul. În al doilea grupaj se reflectă idei legate de procesul resurecției românești, privit în legitim raport cu lumea din afară, dacă nu chiar prin ochii străinilor, care adesea au surprins destul de plastic realitățile morale, politice și de cultură din zona carpato-dunăreană. Ei au contribuit astfel la definirea situației noastre geopolitice, nu o dată solidarizîndu-se cu programul regenerativ românesc. Marile evenimente care ne-au marcat istoria în secolul XIX, de la ridicarea lui Tudor pînă la cucerirea independenței de stat, se reflectă aici. Încă o secțiune pune în lumină relații semnificative cu străinătatea, îndeosebi pe tărîm cultural, de-a lungul aceluiași secol obsedat de ideea specificului național, de istorie, de renovarea societății în sens democratic. Drumul spre Apus al tinerilor doritori de „lumini" se întretaie cu mișcarea de sens invers, spre Dunărea de Jos, a mesagerilor străini de tot felul. Ultima secțiune, a patra, înșiră note pe marginea unor cărți ce se ocupă de fenomenul românesc, avînd ca trăsătură comună ideea de integrare și de sinteză.

Sînt texte ce vor să sugereze nașterea voinței noastre de identitate, în sens modern, și manifestările mai caracteristice sub acest unghi. Efortul colectiv de autodefinire și cel de inserție onorabilă în lume sînt laturi ale unui proces unic, greu de lămurit și încă departe de a fi cunoscut în toată complexitatea lui inextricabilă. Am căutat să identific cîteva

repere provizorii, convins că mai ales o temă ca aceasta trebuie scoasă de sub zodia retoricii festive spre a fi definită mai exact și mai util. In ce măsură am izbutit, se va vedea. Un anume patos al cuvintelor mari, care își au ceasul lor în istorie, răzbate desigur printre rînduri. Nu e ușor să te sustragi universului magic al cuvintelor. Sîntem adesea prizonierii acestuia și nu putem scăpa decît anevoie de clișeele mentale ce ne-au fost inculcate. A defini cît mai corect situația unei teme și a căuta nuanțe acolo unde pasta groasă a culorii acaparează spațiul cultural și contrazice adevărul constituie totuși un pas înainte. Nici istoriografia, nici conștiința publică nu profită de pe urma exagerării, fie aceasta și de motivație onestă. „Ce-i neadevărat, spunea Eminescu, nu devine adevărat prin împrejurarea că-i național". Însă nici adevărul nu se impune de la sine, ci prin eforturi, adesea penibile, de a disloca vechile clișee și a propune interpretări mai nuanțate, chiar dacă și ele provizorii. Cine mai crede azi într-o istorie cu margini definitiv trasate, peste care nu s-ar mai putea trece? Aceasta nu vrea să însemne o facilă relativizare a domeniului, ci o mai înaltă exigență în abordarea lui. Dacă paginile ce urmează sprijină o atare concluzie, autorul se poate socoti mulțumit.

I. DURATĂ ȘI IDENTITATE

IDEEA NAȚIONALĂ ȘI ACCELERAREA RITMULUI ISTORIC

Ultimele decenii ale secolului XVIII și prima jumătate a secolului XIX au însemnat pentru țările române, încă risipite sub stăpîniri străine, o etapă regenerativă, hotărîtoare pentru destinul lor. Fermentul ei cel mai de seamă, în plan suprastructural, a fost ideea națională, iar rezultatul o accelerare specifică a ritmului istoric. Termenii, firește, nu sînt noi. Relativ nouă e doar legătura dintre ei, o legătură pe care vom încerca să o punem în lumină, fără a putea stărui îndestul asupra ei.

Date pozitive indică pentru această epocă un progres accelerat al economiei, o extindere a raporturilor de schimb și a rînduielilor capitaliste, concomitent cu o treptată desprindere de sub tutela otomană, fenomene ce au ca efect „irupția" principatelor române în sfera națiunilor civilizate, antrenînd prin aceasta mutații caracteristice în viața socială și în psihologia indivizilor. O distanță enormă pare a separa generația lui Conachi și a Văcăreștilor de aceea a lui Kogălniceanu și Bălcescu, fără să se poată vorbi totuși de o ruptură dramatică, așa cum s-a întîmplat în Franța, unde revoluția separă brutal perioada luministă de cea romantică [1]. La noi, ambele perioade, orientate antifeudal și exprimînd deșteptarea conștiinței naționale, efortul de integrare în civilizația Occidentului, preced revoluția burgheză și o prepară. Clericii și boierii luminați care au dat, la sfîrșitul secolului XVIII, primele semne ale resurecției, prin afirmarea originii latine a poporului nostru (Chezarie din Rîmnic), prin cultivarea limbii naționale (Ienăchiță Văcărescu) sau prin critica fanariotismului (Alecu Văcărescu), cărturarii ardeleni pledînd cu erudiție și pasiune pentru drepturile imprescriptibile ale poporului român (Micu, Șincai, Maior, Budai-Delea-

nu), sînt continuați fără sincope, o știm astăzi, de scriitorii pașoptiști [2]. Cu toate acestea, îngroșînd notele distinctive, cei din urmă aveau sentimentul unei rupturi, al plonjării într-o altă lume, ritmată altfel decît lumea părinților și strămoșilor. Psihologic, faptul nu e greu de explicat. Densitatea sporită a evenimentelor și mai ales ponderea lor excepțională trebuia să creeze această impresie. O și declară Alecu Russo la jumătatea secolului. „În 16 ani, de la 1835 pînă la 1851, scria el, mai mult a trăit Moldova decît în cele cinci sute ani istorici de la descălecarea lui Dragoș pînă în zilele părinților noștri". Căci viața acestora se scursese, lină, „ca un rîu ce cură prin livezi și grădini și se pierde fără huet în Siret", netulburată de „întîmplările lumei" și de „vălmășagul veacului", în timp ce noua generație, care deschisese ochii „în larma ideilor nouă", asista la un salt spectacular, generînd impresia de ruptură, de inaugurare a unui nou ciclu de civilizație. Înviat între strănepoții săi de la jumătatea secolului XIX, „Ștefan cel Mare s-ar crede în țară străină", opina Russo, adăugînd că însăși generația care apucase începutul acelui secol avea destule motive de mirare, căci „Moldova s-a schimbat în 16 ani din talpă pînă-n vîrf: limbă, haine, obiceiuri, pînă și numele. . . nu mai sîntem moldoveni, ci români" [3]. Scriitorul sesiza astfel urmarea cea mai de seamă a acestei schimbări în plan politic și moral: constituirea națiunii române. Iar ceea ce condusese la acest rezultat era, între altele, ideea națională: „un vînt mare trecea peste Moldova și-i schimba fața" [4].

S-ar putea invoca, desigur, mărturii convergente ale altor militanți din epocă: Alecsandri, Ghica, Kogălniceanu, Sion, din care se desprinde aceeași impresie de accelerare a ritmului societății românești, de gravitate a schimbărilor petrecute sub ochii și cu participarea lor, însă nu putem stărui. Se cade totuși a observa că mai toți, dacă nu chiar toți fruntașii generației călătoriseră în Occident și aveau astfel un termen de comparație pentru noul puls pe care îl simțeau ritmînd viața societății românești. Ion Codru-Drăgușanu se întorcea, la 1839, dintr-o astfel de călătorie cu impresia că făcuse „un salt mortal" [5], într-atît de puternică era diferența de ritm ce i se revelase, încît „peregrinul" se simțea îndemnat să reclame schimbări identice și pentru patria sa: „O, spirit reformator, arată-te și aici!" [6] Să-l amintim în treacăt și pe

Dinicu Golescu, a cărui patetică pledoarie pentru reforme, la 1826, avea loc tot după o atare călătorie, una care îi revelase dureros rămînerea în urmă față de națiile civilizate. Aproape fără excepție patrioții români care cutreieră Occidentul, în acel început de secol, sesizează la întoarcere lentoarea ritmului, caracterul patriarhal al vieții, totuși în plin proces de modernizare, căci puțin timp după aceea ei constată schimbări importante și în spațiul autohton.

Marile evenimente au conferit întotdeauna timpului o dimensiune subiectivă, de care trebuie să se țină seama. Un călător englez care străbătuse Franța în primăvara lui 1789 o regăsea în toamnă complet schimbată : expresia feții, vorba, mișcarea, ritmul, totul părea să fie altfel[7] ; o mutație importantă se petrecuse doar în cîteva luni. Așa se întîmplă totdeauna în momentele dramatice ale istoriei. Ne-o spun martorii conflagrațiilor mondiale[8], observînd accelerarea sensibilă a ritmului de viață după fiecare din ele, pînă la a crea impresia (H. Bergson) unui dezechilibru greu de compensat[9].

Timpul matematic și mensurabil e fără îndoială altul decît timpul social și trăit[10]. Pe acesta din urmă, îndeosebi, istoricul e chemat să-l observe și să-l raporteze la durata obiectivă. În spațiul unei generații se petrec schimbări de natură să-i exacerbeze dimensiunile, ca și cum o enormă concentrare a timpului ar fi avut loc sub presiunea evenimentelor. E o constatare curentă că momentele de afirmare națională, de tensiune, alternează în chip necesar cu cele de acalmie. În istoria unui popor această alternanță își are desigur rostul și valoarea ei specifică ; ea îi ritmează într-un anume fel existența, devenirea, fiind condiționată de factori asupra cărora nu putem insista.

Să amintim însă că factorul spiritual joacă un rol de seamă în această schimbare de ritm, care indică fără greș începutul unei deveniri istorice[11]. Este ceea ce s-a întîmplat în țările române la începutul secolului XIX, iar în Grecia între 1770 și 1820[12]. Fenomenul e mai amplu, angajînd aproape întreaga Europă, și el a însemnat pretutindeni o sensibilă accelerare de ritm, care trebuie pusă în legătură nu numai cu ideea națională, în plină expansiune, dar și cu importantele mutații pe plan demografic, economic, politic. De la 1815 pînă la jumătatea secolului, populația Europei a

sporit cu 76 milioane, ceea ce înseamnă peste 2 milioane anual [13].

Această „revoluție demografică" a impus o dezvoltare mai rapidă a agriculturii și a industriei (alte „revoluții") [14], cu toate urmările inerente pe plan social, politic, moral. În Moldova, densitatea populației crește de la 7,7 suflete pe kmp în 1774 [15], la 35 în 1859 [16]. O creștere corespunzătoare, continuînd un proces mai vechi, a avut loc și în Țara Românească, a cărei populație aproape că s-a dublat în răstimpul unui secol, cu toată persistența unor factori stînjenitori : nivel de viață scăzut, războaie purtate de marile puteri pe teritoriul românesc, epidemii încă frecvente [17].

Fenomenul trebuie corelat, desigur, cu avîntul economic al principatelor după tratatul de la Kuciuk-Kainargi (1774) și mai ales după sfărîmarea monopolului turcesc prin pacea de la Adrianopol (1829), împrejurări care le-au deschis accesul la piața mondială, stimulînd producția agricolă, comerțul de cereale și vite etc. Între 1835 și 1844 exportul muntean s-a triplat, iar cel al Moldovei s-a dublat numai între 1843 și 1847 [18]. Pe de altă parte, abolirea regimului turco-fanariot (1821), reorganizarea administrației prin Regulamentul organic (1832) și prin legislația ulterioară au contribuit la dezvoltarea capitalistă a societății românești, încă puternic ancorată în sistemul feudal, oferindu-i suportul material pentru accelerația de ritm la care ne-am referit.

În legătură cu aceste prefaceri stă, desigur, și sporul de sensibilitate în percepția timpului. „Un nou veac se deschide sub ochii noștri", observa la 1821 C. Conachi, dînd expresie, la capătul a cîtorva decenii de lentă evoluție a ideii naționale, unui sentiment obștesc [19]. În adevăr, sub aparenta imuabilitate a rînduielilor, se produsese în ultimele decenii o serioasă subminare a acestora și o puternică dislocare în mentalitate. „Stranie prefacere a lucrurilor, stranie schimbare a oamenilor", constata și Alecsandri, evocînd timpul tinereții sale, cînd „principurile moderne", „ideile volteriane" au fost aclimatizate la Dunărea de Jos, acolo unde, după observația lui Talleyrand, tindea să se mute centrul de greutate al Europei, d'Hauterive remarcase deja mai înainte (1787) între români o anume mîndrie națională, dorința de a fi din nou liberi și respectați [20], dorință din care s-a născut mișcarea regenerativă, „acea forță interioară și acel principiu de viață"

care îi va frapa, mai tîrziu, pe Saint Marc-Girardin, Ed. Thouvenel ş.a.[21] : „Être fier d'être Valaque ou mourir", era lozinca lui I. Cîmpineanu. Ideea unirii şi a neatîrnării inspiră declaraţia de principii a partidei naţionale la 1838, ca şi programul ei moldovean din 1848. La temelia unităţii politice voia Bălcescu să aşeze, în restriştea exilului, ca un simbol incoruptibil, biografia lui Mihai Viteazul.

Nimic mai caracteristic poate pentru noul ritm în care se angajaseră principatele române decît tensiunea spre faptă a acestui militant, dinamismul său prodigios, comparabil cu acela al lui Kogălniceanu, despre care un contemporan spunea, în epoca reformelor, că lucrează ca o maşină cu vapori fără supapă de siguranţă. Cultul faptei obsedează pe cei mai buni dintre fruntaşii acestei generaţii preocupate de ideea de „a ridica naţia română la rangul ce i se cuvine" (Bălcescu). Fireşte, ritmul lor nu e ritmul tuturora, dar e ritmul care defineşte epoca, metamorfozele ce impun, după remarca unui alt fruntaş al ei, o linie de demarcaţie între trecutul şi viitorul naţiunii [22].

Fenomenul priveşte, nuanţat, aproape întregul continent. Mulţi contemporani au sesizat această precipitare a timpului. Sub ochii lor lumea se schimbase mai mult decît în milenii de istorie : „l'allure du temps a tout à fait changé", nota J. Michelet, iar constatarea va sugera lui Daniel Halévy un interesant *Essai sur l'accélération de l'histoire* (Paris, 1948).

Astăzi, cînd omenirea asistă la revoluţionarea atîtor domenii şi la o teribilă explozie de putere, la o explozie a spaţiului şi timpului, menită să accelereze prodigios ritmurile şi să destrame vechile structuri mentale[23], istoricul se simte ispitit să urmărească modificările de ritm din diverse epoci istorice. N-am făcut aici decît să atragem atenţia asupra unei evidente accelerări de ritm la începutul istoriei noastre moderne, în lumina căreia s-ar putea nuanţa problema raportului dintre tradiţie şi inovaţie, dintre fond şi formă, întreaga polemică privitoare la autenticitatea culturii române din această epocă.

NOTE

1 Cf. Paul Cornea, *De la Alecsandrescu la Eminescu*, Bucureşti, 1966, p. 11.
2 *Ibidem*, p. 10—11.

3 Al. Russo, *Studie moldovană*, în vol. *Cîntarea României*, București, 1971, p. 9—10, 30—31.
4 *Ibidem*, p. 15.
5 Ion Codru-Drăgușanu, *Peregrinul transilvan*, București, 1956, p. 86.
6 *Ibidem*, p. 99.
7 Eugène Ionesco, *Présent passé, passé présant*, Paris, 1968, p. 161—162.
8 B. Șt. Delavrancea, *Din estetica poeziei populare*, București, 1913, p. 4 ; Eugène Ionesco, *op. cit.*, p. 168, 171—173.
9 G. Marinescu, în *Analele Academiei Române. Dezbateri*, XLIV, 1923/24, p. 116—117.
10 T. Vianu, *Generație și creație. Contribuții la critica timpului*, București, s.a., p. 5—6.
11 V. Pârvan, *Idei și forme istorice*, București, 1920, p. 74—76.
12 Th. Dimaras, *Istoria literaturii neogrecești*, București, 1968, p. 198 ; *Nașterea unei lumi*.
13 Jacques Godechot, *Les révolutions de 1848*, Paris, 1971, p. 87—91. Cf. și Georges Dupeux, *La société française, 1789—1972*, Paris, 1972, p. 11 ; Fernand Braudel, *L'apport de l'histoire des civilisations*, în *Encyclopédie française, t. XX, La monde en devenir*, Paris, 1959, p. 12.
14 Jacques Godechot, *op. cit.*, p. 91, 101.
15 I. Dimitriev, *Narodnoselenje Moldavii*, Chișinău, 1973, p. 112.
16 Ecat. Negruți, *Factorul demografic urban în dezvoltarea social-economică a Moldovei în prima jumătate a sec. XIX*, București, 1975, p. 11, (extras).
17 Louis Roman, *Populația Țării Românești în anii 1739—1831 și inconsistența teoriei „depopulării"*, București, 1974 (rezumat), p. 8, 37.
18 *Istoria poporului român*, sub red. Acad. Andrei Oțetea, București, 1970, p. 237—238.
19 *Introducere* la *Scrierile* lui C. Negruzzi, I, București, 1872, p. XXVII—XXX, XXXIV.
20 D'Hauterive, *Mèmoire sur l'état de la Moldavie en 1787*, București, 1902, p. 20.
21 N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, III, București, 1929, p. 188.
22 N. Kretzulescu, *Amintiri istorice*, București, 1940, p. 27—28.
23 Alphonse Dupront, *Histoire de la psychologie collective et vie du temps*, în *Encyclopédie francaise*, vol. cit., p. 87—88. Vezi și D. W. Jos, *Begriff und Problem der historischen Zeit*, Göteborg, 1956 ; Paul Fraisse, *Les conduites temporelles*, Paris, 1957.

Revue roumaine d'histoire, XIV, 1985, 2, p. 285—289

GENERAȚIA UNIRII ȘI DIALECTICA DURATEI

Aprecieri pe marginea ideii de timp în epoca de culminație a pașoptismului românesc s-au mai făcut. Interpreții fenomenului au trebuit să observe îndîrjirea polemică a căuzașilor în raport cu trecutul apropiat, pe care îl negau, opunîndu-i un program ce trebuia să definească viitorul. În același timp, nevoia unei motivări în ordinea tradiției i-a constrîns să exalte un trecut mai îndepărtat, cel cu semnificație defensivă și eroică [1].

S-ar putea observa însă, aici, un lucru mai adînc, ținînd de raportul însuși dintre înnoire și tradiție, la nivelul conduitei celor ce-și asumă puterea într-un moment sau altul: ei o asumă, de regulă, în numele unui principiu preexistent, ceea ce conferă înnoirii (fie aceasta și revoluționară) un caracter restitutiv, de întoarcere la o situație convenabilă din trecut. Cele mai radicale doctrine politice s-au prevalat astfel de un egalitarism străvechi și s-a putut vorbi, paradoxal, de „revoluții conservatoare".

Pașoptismul românesc, care cuprinde cronologic și epoca lui Cuza, e susceptibil de aprofundări sub acest unghi. Pentru oricine e familiarizat cu textele din epoca ce a pregătit Unirea Principatelor, opoziția tensionată, antinomică, între prezent și trecut ține de ordinea evidenței. În raport cu grandoarea trecutului, prezentul nu putea fi decît detestabil pentru aproape toată lumea. Un sentiment general, de la ocîrmuire pînă la clăcași, identifica acest prezent cu o existență mizeră, insuportabilă, termenul de comparație fiind un trecut idealizat, cel al marilor eforturi defensive, exprimînd un eroism ale cărui dimensiuni abia dacă mai puteau fi estimate în noile circumstanțe. Cît privește viitorul, cealaltă compo-

nentă a tripticului cronologic, el apare ca ascuns în miezul unor evenimente aflate în curs sau pe cale de a se înfiripa, așadar cețos și imprevizibil.

În entuziasmul său patriotic, Kogălniceanu făcea din istorie un mijloc de a stabili „ce am fost, de unde am venit, ce sîntem", pentru ca pe acest temei să poată spune, ca într-o „regulă de trei", și „ce avem să fim" [2]. Prea simplă, desigur, această regulă, în care numărul necunoscut era dedus cu atîta ușurință din celelalte. Fiindcă nici trecutul, nici prezentul nu se pot defini atît de lesne ca în retorica profesorului de la Academia Mihăileană.

O reducție subiectivă declara însă măreț trecutul și mizerabil prezentul pentru a extrage din această opoziție argumente palingenetice. În realitate, trecutul nu însemnase doar eroism și devotament patriotic, iar prezentul nu era compus numai din note sumbre. Însă loc pentru nuanțe nu exista deocamdată. Evocînd istoria națională, Kogălniceanu făcea din trecut o sursă a cunoașterii de sine și prin aceasta a resurecției morale. Ca și altor istorici din epocă, trecutul îi apărea ca un depozit sacru de fapte, la îndemîna oricărui individ, a oricărei clase sau categorii sociale. O spusese și mai înainte, prefațînd *Arhiva românească* (1841) : „Întrebați dar istoria și veți ști ce suntem, de unde venim și unde mergem" [3]. Acolo, în istorie — opina el — trebuie să se caute nu numai dimensiunea trecută a existenței de neam, ci și aceea viitoare, fie și numai *in spe*.

Finalitatea oraculară a istoriei nu era totuși o invenție de moment. Nici o altă epocă nu pare a-i fi atribuit însă o atare importanță. Faptul ține pe de o parte de coloratura ei romantică, iar pe de alta de acea „pedagogie națională" în curs de formare, o pedagogie ce selecta empiric faptele din trecut spre a le opune stimulativ prezentului. Nu e de mirare deci că ele apar simplificate și că raționamentul clădit astfel nu rezistă la un examen serios. Cine mai avea însă vreme pentru un asemenea examen ? Tabloul era zugrăvit în tonuri grave, fără preocuparea nuanței. Durata era sesizată, didactic, ca trihotomie, fiecare dimensiune a ei fiind distinctă, ca într-o compoziție oarecum mecanică. „De unde venim și unde mergem, trecutul și viitorul, iată toată ființa noastră, iată mijlocul de a ne cunoaște", îndemna Kogălniceanu la 1843. Dar cine gîndește astfel pare a fi dispus să sacrifice

tocmai dimensiunea cea mai importantă a duratei, prezentul, care le conține și pe celelalte. Pare, fiindcă în realitate nimeni n-a fost mai sensibil la valoarea de sinteză a prezentului ca M. Kogălniceanu. Gìndirea lui devine transparentă, logică, de îndată ce raportăm „regula de trei" la programul său regenerativ, un program menit tocmai să modifice clipa prezentă în perspectiva unui viitor deductibil din experiența trecutului. Istoria era chemată atunci să asigure o cunoaștere de sine capabilă să trezească energii și să le mobilizeze în direcția construcției de stat, a culturii și a oricărui alt sector de activitate. Sursă cognitivă și de morală în același timp, căci trebuia să revitalizeze spiritul național, ea avea rostul să extindă ființa umană prin încorporarea experienței altor generații.

În împrejurările epocii pașoptiste, care au însemnat legături strînse cu lumea apuseană, organizarea de stat preconizată de căuzași echivala în mare cu adoptarea unui model politic și socio-cultural existent, un model ce tezauriza achiziții progresive și cristalizări în timp. Viitorul visat de patrioții români semăna deci mai mult cu prezentul unui alt spațiu geopolitic, aflat în avans pe scara dezvoltării istorice. Cum să nu rezulte de aici un decalaj continuu, o dezvoltare asincronică ? Așa s-ar înțelege lucrurile în plan teoretic, fiindcă altminteri cei mai luminați dintre pașoptiștii români știau bine că un „transplant" al modelului apusean pur și simplu nu era nici posibil, nici de dorit. Structurile lui se cuveneau asumate, „materia" însăși rămînînd să le-o dea realitățile locale, tradiția istorico-culturală a zonei carpato-dunărene.

Ce era deci trecutul pentru principalii protagoniști ? L-am citat mai sus pe Kogălniceanu, care la 26 de ani formula un adevărat catehism al resurecției naționale. La 28 de ani, Bălcescu vorbea compatrioților săi, la Biblioteca Română din Paris, făcînd o analiză a situației prin raportare la trecut și la viitor [4]. Prezentul i se arăta dezolant în orice registru social l-ar fi privit. Doar cîțiva tineri cutezau să-și asume datoria patriotică, spre a ușura „ticăloșiile societății noastre". Le lipsea însă o bună perspectivă a duratei. „Posedați de sentimentul prezentului mai mult decît lucrînd pentru viitor, ei se mirară că nu culeg a doua zi ceea ce au semănat cu o zi înainte" [5]. Nicolae Bălcescu le reproșa deci un viciu de

abordare : prezentul nu-și putea dobîndi sensul adevărat decît prospectivic, pus în relație cu un program de viitor, iar situația prezentă nu-și putea dezvălui caracterul provizoriu și efemer decît raportată la durata întreagă. Numai astfel se poate depăși decepția, sentimentul neputinței și al zădărniciei eforturilor. În perspectiva duratei globale, misiunea fiecăruia se poate estima cu mai multă precizie, ținta militantului căpătînd un spor de idealitate. Dacă „nu este dat unei generații să înceapă și să întemeieze triumful unei credințe" [6], înseamnă că solidaritatea cu cei dinainte și deopotrivă cu succesorii devine o normă de conduită realistă și consolatoare. Un destin de precursor pîndește pe fiecare, căci fiecare trebuie să plătească tribut unei cauze care îl transcende.

Privită de aproape, situația era disperantă, de vreme ce prevalau indiferența și letargia. Mistuită de scepticism și corupție, societatea românească părea definitiv condamnată. Literatura, istoria, totul părea fără vlagă. „Lasă dară în pace umbrele părinților !" Acesta părea să fie, timbrat eminescian, îndemnul cel mai legitim. Dar situația numai părea astfel. Dincolo de aparență, Bălcescu știa să descifreze o realitate mai adîncă, viața poporului însuși, doritoare de înnoiri și capabilă de sacrificii. „O, vă înșelați, voi luați drept moarte ceea ce este pregătirea unei transformații sociale. Toate ne-o dovedesc. Acea luptă între interesurile opozite și vrăjmașe, acea mare neunire, acea dezorganizație socială, toate sînt semne de viață, toate ne arată că o lucrare mare se face în societate, toate ne vestesc începutul zămislirii unei societăți nouă" [7].

Realitatea e deci antinomică, în stare să sprijine atitudini contradictorii : una a dezolării complete, capitularde ; alta a obstinației militante, pentru care declinul cel mai dramatic nu putea fi decît un îndemn la resurecție. Atitudinea din urmă e cea afișată de Bălcescu însuși, al cărui mesaj n-a contenit să fie tonic nici atunci cînd, la Hyerès, în exil, bolnav pe moarte, făcea din ultimele-i puteri „încă un imn" patriei sale îndepărtate. Este atitudinea mesianică, izvorîtă dintr-o concepție ce refuza gîndul că un popor care aproape două milenii rezistase atîtor vicisitudini putea pieri fără vreme numai pentru că pe alocuri se arătau semne de oboseală și deznădejde. Dimpotrivă, atîtea jertfe, atîtea suferințe acumulate, o spusese și Kogălniceanu, nu puteau fi decît o pre-

gătire pentru un scop anume, un scop mare, cum îl asigura chiar Michelet [8], din care cita un pasaj entuziasmant, pentru a încheia, consensual, cu un îndemn la asumarea programului de resurecţie [9]. În termeni aproape identici se rostise şi în *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor* [10], convins că poporul său avea de împlinit o misiune în istorie, cu condiţia, evident, de a nu abdica de la datoria sa militantă, fiindcă providenţa nu ajută decît pe cei ce se ajută singuri, *logosul* lucrînd în istorie, în sens hegelian, prin mijlocirea popoarelor.

Apostol al activismului, Bălcescu stigmatiza pe „propovăduitorii nelucrării", recomandînd angajarea deplină, responsabilă, ca o condiţie a salvării. Nimeni n-a definit mai sugestiv momentul decît acest tînăr, căruia meseria de istoric îi furniza la fiece pas argumente în direcţia unui optimism salutar : „Trăind, domnilor, într-o epocă de tranziţie, între trecutul care piere şi viitorul care începe a ne luci, pentru noi ideile bătrîne nu mai au putere şi ideile nouă, credinţa nouă, cei mai mulţi o presimţim fără a o cunoaşte bine, fără a o fi analizat" [11]. Confuzie, apatie, neîncredere. Din această situaţie nu se putea ieşi decît prin efort resurecţional, adică prin Unire, ca mijloc de a asigura cea mai largă solidaritate şi maximă eficienţă în realizarea programului regenerativ. Fiindcă, avea să o spună tot Bălcescu, după eşecul revoluţiei, fericirea nu poate exista fără libertate, libertatea nu se poate îndobîndi fără putere, iar puterea pretinde unirea românilor într-un singur corp politic.

Am amintit cîteva texte. S-ar putea aduce în discuţie altele, fiindcă paşoptiştii de marcă au fost în acelaşi timp şi cărturari dispuşi a comenta, fie şi epistolar, ideile, întîmplările, starea de lucruri. Vom cita încă unul, înfiripat în preajma şi în spiritul lui Bălcescu (i-a şi fost atribuit o vreme) de către Dimitrie Berindei (1851), text în care trecutul şi prezentul se situează antinomic, obligînd la opţiune. Îndemnul era cît se poate de clar, în concordanţă cu revista însăşi : „Junime română ! Timpul grăbeşte să ne ridicăm caracterile, să smulgem egoismul din inima noastră, să ne pătrundem de misia românilor. E timpul de lucru şi d-o gîndire serioasă. E timpul să ne dăm mîna, să formăm o unire frăţească şi să jurăm p-atîţia secoli de sclavie că nu vom pregita pînă nu vom lumina poporul. Datoria noastră e mare : trebuie să ştim

a ne ridica pînă la dînsa. Trebuie s-arătăm că în junie e entuziasmul lucrurilor mari și devotamentul pentru adevăr" [12].

Era entuziasmul regenerării și credința că ora adevărului, a unui adevăr de destin, sosise pentru poporul român. Unirea se impunea ca o nevoie inexorabilă în orice program realist, iar dezbaterile din epocă indică opțiuni dramatice. Momentul era decisiv, alegerea trebuia făcută fără întîrziere. Textele emise în acei ani denotă o concentrare a spiritelor în această direcție și o limpezire semnificativă în sensul idealului național. C. Negri, I. C. Brătianu, I. Ghica, G. Barițiu, Al. Russo și atîția alți „căuzași" s-au rostit consensual și fără echivoc. Ca și mai vîrstnicul C. Negruzzi, ei știau că fără Unire „bine nu vom mai vedea" [13]. Iar pregătirea Unirii i-a silit pe cei mai mulți să mediteze asupra duratei noastre, să exalte ori să critice trecutul, să supună cercetării stările prezente, să facă prospecțiuni asupra viitorului.

Timpul căpătase o densitate specifică și o cadență mai vie care impunea adaptarea din mers [14]. A-i regîndi ipostazele în perspectiva rezolvării ce avea să se impună la 1859 e o întreprindere utilă și ea poate fi extinsă cu folos [15].

NOTE

1 Cf. V. Cristian, *Relația trecut-prezent-viitor în concepția revoluționarilor români de la 1848*, în vol. *Sub semnul lui Clio*, Cluj-Napoca, 1974, p. 352—356.
2 M. Kogălniceanu, *Opere*, I, București, 1946, p. 640.
3 *Ibidem*, p. 613.
4 N. Bălcescu, *O privire asupra stării de față, asupra trecutului și viitorului patriei noastre*, ed. Cornelia Bodea, Bălcești pe Topolog, 1970, p. 31—43.
5 *Ibidem*, p. 34.
6 *Ibidem*, p. 35.
7 *Ibidem*, p. 37.
8 J. Michelet, *Le peuple*, La Haye, 1846, p. IV.
9 N. Bălcescu, *op. cit.*, p. 38.
10 Idem, *Opere*, I, București, 1974, p. 107.
11 Idem, *Privire asupra stării...*, p. 38.
12 *Junimea română*, Paris, I, 1851, p. 3—5 : *Trecutul și prezentul.*
13 E. Lovinescu, *Scrisori inedite ale lui C. Negruzzi*, în *Convorbiri literare*, 1913, p. 72—73.
14 Cf. Al. Zub, *L'idée nationale et le rythme historique dans les pays roumains au début de l'époque moderne*, în *Revue roumaine d'histoire*, XIV, 2, 1975, p. 285—289.
15 Idem, *Junimea, implicații istoriografice*, Iași, 1976, p. 279—285; *A scrie și a face istorie*, Iași, 1981, p. 245—254 ; cf. și Dan Berindei, *Epoca Unirii*, București, 1979.

Ateneu, XX, 1984, 1, p. 1, 2.

SENSUL DURATEI LA EMINESCU

„Cînd cu gene ostenite sara suflu-n lumînare,
Doar ceasornicul urmează lung-a timpului cărare"....

Pe *cărarea timpului*, la ore tîrzii, asemeni *bătrînului dascăl* din *Scrisoarea I*, poetul a poposit adesea spre a-i desluşi traseul, dialectica, implicaţiile filosofice. Roadele meditaţiilor sale se întîlnesc la tot pasul în opera literară, ca şi în cea istorico-politică. Cu datele ce ni le oferă opera şi o bibliografie deja imensă, ne putem deci întreba astăzi cum şi-a imaginat durata, îndeosebi durata românească, cel mai de seamă reprezentant al ei pe tărîm spiritual.

Scrisul eminescian dezvăluie lesne caracterul obsesiv al interesului pentru durată, interes recognoscibil de la întîile creaţii pînă la cele din urmă. Se putea altfel ? Un scriitor a cărui operă îşi trage seva din reflecţia obstinată asupra condiţiei umane şi a destinului etnic nu putea să escamoteze problema duratei, a modului în care destinul, individual sau colectiv, e marcat de temporalitate. O spune chiar Eminescu atunci cînd recunoaşte într-un proiect literar de tinereţe „signatura timpului", alături de acel „sîmbure consistent" ce trebuia să înfrunte vremelnicia [1]. Sentimentul fluenţei, al „veşnicei treceri", e dublat de unul al duratei permanente, curgerea comportă un pandant firesc, inseparabil. Elementele naturii atestă marea durată în raport cu „omul trecător" (*Revedere*). Timpul, care altminteri înseamnă mişcare fără istov, e asociat somnului, ca simbol al imobilităţii. De veacuri „castelul singuratic" îşi răsfrînge silueta în limpezimea lacului (*Scrisoarea IV*) şi lumea însăşi, ca tot, se conservă, purificată, în apele mării : „O lume-ntreagă-n fundul ei visează" (*Adînca mare*). Principiul acvatic rămîne incoruptibil (*Okea-*

nos). Același rost îl are uneori pădurea, mereu regenerată (*Diamantul nordului*). Lac, stele, codru, mare devin proiecții ale duratei și prin aceasta martori imemoriali ai destinului uman, ai istoriei [2], pe care, „cîrpocind la haina vremii", gînditorul încearcă să o reconstituie din clipele moarte (*Scrisoarea I*). „Pentru tot ce-i etern, timp nu există", enunță poetul [3], care nu-și poate reprima ispita de a-și închipui atemporalitatea, haosul primordial, generator de lumi și de istorie, cînd „nu era azi, nici mîne, nici ieri, nici totdeauna, / căci unul era-n toate și totul era una" (*Rugăciunea unui dac*). Față cu timpul incomensurabil, „lumea asta mare e o clipă suspendată", iar succesiunea generațiilor („microscopice popoare, regi, oșteni și învățați") derizorie. Singur cugetătorul, pe care „într-o clipă gîndu-l poartă îndărăt [dar și înainte] cu mii de veacuri", singur el are putința de a reface mental durata („căci sub frunte-i viitorul și trecutul se încheagă"), iar în desfășurarea acesteia istoria lumii îi apare ca un episod precar („căci e vis al neființei universul cel himeric"), la capătul căruia „timpul mort și-ntinde trupul și devine veșnicie" (*Scrisoarea I*). O întrebare survine atunci, inexorabilă: „Ce-a rămas, oare, din puterea ta? — Nimic", răspunde poetul (*Memento mori*), după ce străbătuse cu gîndul momentele cele mai de seamă ale istoriei, fără să afle în ele temeiuri de optimism. Căci peste antica Ninive s-au așternut nisipuri, pe lîngă glorioasele urme ale Egiptului de odinioară trec doar beduini sărmani, cultura vechiului Israel a cedat locul palmierilor veștezi, subtila Eladă s-a prăbușit definitiv, o dată cu lira lui Orfeu, iar dintre ruinile superbelor temple se mai înalță doar „cîntări de amar". Civilizațiile se destramă, totul lunecă spre neant, materia se degradează, istoria însăși devine o imensă necropolă. O atare perspectivă, îmbrățișînd umanitatea de la primele ei licăriri de gînd pînă în contemporaneitate, nu putea fi decît melancolică. Istoria nu promite nimic, declinul și moartea intră în ordinea firească a lucrurilor. Planeta agonizează, noaptea cea fără de sfîrșit se lasă peste lume, reașezînd „eterna pace".

Universul întreg fiind sortit extincției (*Memento mori*, *Scrisoarea I*), poetul se preocupă de salvarea filosofică măcar a individului, prin ideea platoniciană a persistenței spațio-temporale a *archaeului*, ca în *Avatarii faraonului Tlà*, unde monada spirituală nu piere, ci migrează în timp și renaște

mereu, schimbîndu-se doar formele. Ilă e și mizerul cerșetor din Sevilla și bogatul marchiz din Bilbao, care exaltă puterea aurului, și demonicul solitar Angelo, cel lipsit de sentimente, care visează că a mai trăit cîndva, ca rege în Egipt, și are nostalgia avatarurilor anterioare [4]. „Unde este timpul? Cînd întorci binoclul, [lucrurile] ți se par într-o abnormă depărtare... Un om născut cu binoclul pe nas ar alerga toată viața după nasul lui propriu, ca să-l ajungă, și ar fi foarte firesc asta... Unde este spațiul?" [5] Simplă iluzie, ca și timpul, pe care îl identifică cu divinitatea: „Dumnezeu e vremea însăși, cu tot ce se-ntîmplă-n ea, dar vremea la un loc, asemenea unui izvor a cărui ape se întorc în el însuși, ori asemenea roții ce deodată cuprinde toate spițele, ce se-ntorc veșnic" [6]. Poetul, aspirant la echilibru și armonie, află astfel un simbol metafizic al armoniei și al celui mai statornic echilibru. Altminteri, istoria comportă un sens dramatic, căruia doar arta i se sustrage. E o viziune kantiană, filtrată prin doctrina voluntaristă: „Oriunde atingi istoria în timp și natura în spațiu, se manifestă voința" [7]. Voința de a construi durabil, cuminte, definitiv, iată ce admiră poetul în istorie. Voința de a crea și de a ocroti roadele creației, iar nu ispita megalomană a cutărui monarh ce visează să-și întindă peste lume umbra tiraniei sale (*Scrisoarea III*).

Durata concretă îl salvează pe Eminescu de tentația identificării istoriei cu o tulburătoare „metaforă a morții" [8]. Poemul *Epigonii* și fragmentul dramatic *Mureșanu*, pentru a cita doar două scrieri de tinerețe, cuprind îndemnuri mai tonice. „Zilele de aur a scripturilor române" îi inspiră încredere în funcția educativă, resurecțională a istoriei. Și nu e vorba doar de timpuri imemoriale, nici măcar de acel ev mediu pentru care poetul manifesta un interes particular, ci de generația pașoptistă: Heliade, Bolliac, Mureșanu etc. Alecsandri, de pildă, nu e, în *Epigonii*, doar autorul *Doinelor*, ci și un înviețor pasionat al trecutului, cel ce „revoacă-n dulci icoane a istoriei minune, / Vremea lui Ștefan cel Mare, zimbrul sombru și regal". Asemenea tablouri zugrăvește și Eminescu, manifestînd o certă predilecție pentru epoca organizării statelor feudale românești, așadar pentru vremea marilor ctitori. El concepe un ciclu de piese istorice, un fel de *dodecameron dramatic*, în care Decebal, Dragoș, Bogdan, Alexandru cel Bun, Ștefan cel Mare, Matei Basarab ș.a. își au

locul lor. E un fel de a medita pe marginea duratei naționale și de a restitui, cu mijloace artistice, momentele ei mai semnificative. *Sărmanul Dionis* intră în relație cu glasuri din vechime („cumințenia trecutului") și devine el însuși, transgresînd epoca, un personaj — călugărul Dan — în epoca lui Alexandru cel Bun, o epocă așezată, de gospodărie „cuminte" și fertilă, pentru a se transpune apoi, la fel de misterios, printr-o nouă răsturnare de planuri, în viitor.

Pentru el, spațiul și timpul sînt doar proiecții ale subiectivității noastre. „Nu există — afirmă Dionis, în linie kantiană — nici timp, nici spațiu, ele sunt numai în sufletul nostru. Trecut și viitor e în sufletul meu ca pădurea într-un sîmbure de ghindă și infinitul asemene, ca reflectarea cerului înstelat într-un strop de rouă. Dacă am afla misterul prin care să ne punem în legătură cu aceste două ordini de lucruri, care sunt ascunse în noi, mister pe care l-au posedat poate magii egipteni și asirieni, atuncea, în adîncul sufletului coborîndu-ne, am putè trăi aievea în trecut și am putè locui lumea stelelor și a soarelui". Cugetînd astfel, Dionis vrea să afle momentul propriei întrupări în epoca lui Alexandru cel Bun, fără a-și interzice „aventuri" similare și în viitor. „Dacă lumea este un vis, de ce n-am putè să coordonăm șirul fenomenelor sale cum voim noi ? Nu e adevărat că există un trecut — consecutivitatea e în cugetarea noastră — cauzele fenomenelor, consecutive pentru noi, aceleași întotdeauna, există și lucrează simultan. Să trăiesc în vremea lui Mircea cel Mare sau a lui Alexandru cel Bun este oare absolut imposibil ? Un punct matematic se pierde-n nemărginirea dispozițiunii lui, o clipă de timp în împărțibilitatea sa infinitezimală, care nu încetează în veci. În aceste atome de spațiu și timp, cît infinit !"[9] Readus la realitate din strania regresiune, eroul se întreabă dacă totul a fost doar un vis. „Nu cumva îndărătul culiselor vieții e un regizor, a cărui existență n-o putem explica ? Nu cumva suntem asemenea acelor figuranți care, voind a reprezenta o armată mare, trec pe scenă, înconjură fundalul și reapar iarăși ?"[10]

În felul acesta, pornind de la ideea apriorismului spațio-temporal, Eminescu își rezervă libertatea de a răsturna timpul istoric, operînd mutațiile cele mai curioase. Vremea îi pare un „vecinic regizor", care schimbă mereu actorii și costumele, dar păstrează același scenariu. Ceea ce vede acum, a mai

întîlnit la 1520, pe vremea înțeleptului domn Neagoe, la 1457, sub marele Ștefan. Regresiunea cronologică nu-l tulbură. Scena pare aproape sau departe, după cum e privită printr-un capăt sau altul al binoclului. Un personaj, căruia zînele îi meniseră tinerețe perpetuă, face numeroase isprăvi, iese apoi de sub legile timpului, potrivit urării făcute, iar cînd revine pe pămînt, într-o lume pentru care nu mai însemna nimic, toate îi apar schimbate. Cu cinci secole în urmă, personajul în cauză apărase cetatea Dîmboviței, cea străjuită de codri nepătrunși, iar acum afla un oraș mare, cu două sute de mii de suflete. „Dar cine să crează că el e geniul neamului românesc, pururea avînd în minte trecutul întreg și de aceea neuimindu-se de ceea ce vede acum ?" [11]

Ca și eroul din poveste, Eminescu purta în sine întreaga durată națională, fascinat, cum mărturisea într-o scrisoare, mai ales de trecut [12], fără cultul căruia știa bine că nu există nici iubire de țară. „Trecutul e în mine și eu sînt în trecut, / Precum trăiește cerul în marea ce-l respiră" [13]. Asemeni romanticului Hölderlin, care tînjea după Grecia lui Pericle, asemeni lui Schiller, care evocase „weit schon die goldene Zeit", el plonja în trecut, dar într-unul mai apropiat spațio-temporal, reprezentînd evul mediu românesc și îndeosebi secolele XIV—XV, în care poetul recunoștea cele mai alese virtuți civice [14]. În acele timpuri se închipuia uneori — *poeta vates* — „în mijlocul poporului plin de focul entuziasmului", ca suflet al celor mulți, „inima lor plină de geniu, capul cel plin de inspirațiune, preot durerilor și bucuriilor, bardul lor" (*Geniu pustiu*).

Entuziasmul, iată ce admira el în vechime, inclusiv la generația pașoptistă. „Cînd mă aflu în fața cu cei bătrîni, cu literatura din deceniile trecute, parcă sunt într-o cameră încălzită... Simt că acești oameni erau într-un contact nemijlocit cu un public... Față de cei moderni, parcă mă simt într-o cameră rece, și într-o cameră rece, va fi observat oricine asta, parcă lipsește ceva, nu căldura însăși, ci ceva pipăit, parcă pe peretele curat fusese ceva și nu mai este" [15]. În antiteza *trecut-prezent*, Eminescu lua partea primului termen, sub care descoperea „descălecători de țară, dătători de legi și datini" (*Scrisoarea III*), în timp ce prezentul i se înfățișa „fără inimi, trist și rece". Paradoxal, trecutul ar reprezenta mai exact viitorul, aspirația spre împlinirea neamului, decît actualitatea

calpă și lipsită de vlagă (*Epigonii*). Ambii termeni se constituie într-o relație dialectică, alcătuind o singură realitate fluentă, ca aceea pe care o cunoaște cugetătorul din *Scrisoarea I* („căci sub frunte-i viitorul și trecutul se încheagă"). Sînt ipostaze ale unei durate unice, pe traiectul căreia gînditorul se situează în puncte diverse, fără a-și modifica esențial perspectiva. Dacă în *Glossă* el afirmă valoarea suprem sintetică a clipei de față („Tot ce-a fost ori o să fie / În prezent le-avem pe toate"), în *Luceafărul* proclamă la fel de limpede atotputernicia „vecinicului ieri". Durata e una singură, dar ipostazele concrete în care o cunoaștem diferă. „Viitorul și trecutul / Sunt a filei două fețe ; / Vede-n capăt începutul / Cine știe să le-nvețe" (*Glossă*). Reversul e în aceeași măsură valabil, căci citim într-o postumă : „Vrei viitorul a-l cunoaște, te întoarce spre trecut" [16]. Operația a făcut-o Eminescu însuși, descoperind în veacurile anterioare nu doar armonie, frumusețe, ci și dramatica tensiune a luptei pentru supraviețuire, efortul de a construi pe un pămînt mereu expus, ca sub blestem, distrugerilor [17]. Din paginile de înaltă poezie sau de polemică acerbă cu mai-marii zilei, se desface, spre exemplu, figura războinică a voievodului Mircea, prototipul artei militare și diplomatice românești, apoi chipurile lui Matei Basarab și Brâncoveanu, marii ctitori munteni dinaintea declinului, iar după epoca fanariotă figura vindicativă a lui Tudor și cea de reformator a lui Cuza [18]. Epoca de după 1700, el o privea prin prisma luptei dintre elementul autohton și cel imigrat, luptă din care desprindea nevoia unei politici naționale mai ferme : „totul trebuie dacizat oarecum de-aici înainte" (1881), în sensul valorificării mai intense a tradițiilor locale [19].

Dincolo de aparenta imobilitate sau de regresiunea posibilă într-o aventură onirică (*Sărmanul Dionis*), Eminescu știe că mișcarea timpului e fără întoarcere și evocă personalități de altădată doar în scop educativ. „Precum lumina unor stele ce s-au stins de mult călătorește încă în univers, încît raza ajunge ochiul nostru într-un timp în care steaua ce a revărsat-o nu mai există, astfel din zarea trecutului mai ajunge o rază de glorie pînă la noi, pe cînd cauza acestei străluciri, tăria sufletească, credința, abnegațiunea nu mai sunt" [20]. Trecutul devine oarecum actualitate, întrucît „suma de viață și de forme posibile coexistă într-un vecinic prezent" [21]. Ideea

exista deja în filosofie („das ewige Nun“ la Nietzsche) și căpătase un anume credit în știință, prin Camille Flammarion, care sesiza o „uimitoare transformare a trecutului în prezent“, întrucît ceea ce „pentru astrul observat este un trecut dispărut deja, pentru observator este prezentul, actualul“, astfel că „trecutul astrului este, riguros și pozitiv, prezentul observatorului“. Astronomul își putea închipui deci, dată fiind propagarea cu viteză limitată a luminii, „o serie de ondulații care poartă spre depărtări trecutul lumilor, devenit prezent pentru observatorii eșalonați de-a lungul trecerii sale“, istoria antică a lumilor apărînd ca un prezent etern. El postula „omniprezența lumii în toată durata ei“, constatînd că evenimentele pier pentru locurile care au făcut ca ele să se nască, dar rămîn în spațiu, că „această proiectare succesivă și fără de sfîrșit a tuturor faptelor săvîrșite în fiecare dintre lumi se efectuează în cadrul existenței infinite, a cărei ubicuitate ține astfel fiecare lucru într-o permanență eternă“ [22]. Fără să dispună de armătura științifică a astronomului, poetul se putea închipui trăind oriunde și oricînd. „Uriașa roat-a lumii înapoi eu o întorc“, declara el (*Memento mori*), însă cînd descinde în istorie e constrîns să constate ireversibilitatea timpului. „Dacă ne place uneori a cita pe domnii cei vechi, nu zicem cu asta că vremea se mai poate întoarce“ [23], mărturisea entuziastul *laudator temporis acti* care ținuse totuși să declare că el nu e dintre „acei cari laudă trecutul în mod necondiționat“ [24].

S-ar putea crede că un poet dispus a proiecta actualitatea pe tărîmul oniricului, obișnuit să facă „din vis un cer întors și fără fund“ (G. Călinescu), nu manifesta interes pentru realitățile curente. Dincolo de aparențe contrare, întreaga sa operă istorico-politică și o bună parte din opera literară izvorăște din actualitate. „Fiecare e expresiunea timpului său“, nota Eminescu [25], iar scrisul de la „Federațiunea“, de la „Curierul de Iași“, de la „Timpul“, arată că el însuși s-a comportat ca atare, dînd glas, cu un timbru inimitabil, problemelor și pasiunilor epocii. „Dacă o generațiune poate avea un merit — observa cu altă ocazie — e acela de a fi un credincios aginte al istoriei, de a purta sarcinile impuse cu necesitate de locul pe care-l ocupă în înlănțuirea timpilor“ [26]. Ca ziarist, mai ales, el a trebuit să fie într-un contact permanent cu problemele prezentului, pe care a încercat, adesea

cu o tonalitate excesivă, să le pună de acord cu permanențele, așadar cu ceea ce știa despre trecut și cu speranțele de viitor ale poporului. Iar ceea ce gîndea acerbul polemist de la „Timpul", încercînd să dezvăluie „un trecut a cărui gură o astupă pămîntul" [27], se reflectă și în opera poetului. „Vai! Cele întîmplate istoria le spune / Și cele viitoare și-aruncă umbra lor / În atmosfera groasă a zilei de azi" (*Mureșanu*). Acestei atmosfere, care îndemna la pesimism, el îi opunea „vigoarea extraordinară a începuturilor noastre istorice" [28]. Progresul autentic fiind condiționat de „legătura naturală între trecut și viitor", trebuia să se aibă în vedere deopotrivă și relația organică a acestor termeni cu prezentul [29], care constituie centrul duratei. Nu e „clipa trecătoare" axa însăși a timpului, pilonul ce „sprijină vecia-ntreagă" ? (*Cu mîine zilele-ți adaugi*). Pornind de aici, Eminescu și-a îndreptat atenția, ca publicist și prozator, asupra „epocilor de tranzițiune în genere și asupra mizeriilor generațiunei prezente în parte" [30], convins că asemenea răstimpuri sînt cele mai interesante pentru filosoful istoriei. Moment de tranziție, la limita dintre *ieri* și *azi*, e cel în care meditează la problemele mai grave : „Se bate miezul nopții în clopotul de-aramă". Poetul se situează astfel într-un punct privilegiat, aparent în afara duratei, care înlesnește, în liniștea veghei nocturne, o mai justă percepție. Ca să fixeze un moment de mare tensiune al duratei noastre, el își închipuie, la 1877, capitala în plină iarnă, cu drumurile troienite și comunicația compromisă. „Cîmpiile albe se-ntind împrejurul Bucureștilor și se pierd în zarea despre miazănoapte, unde a plecat împăratul Rusiei ; în zarea despre miazăzi, unde stau oștile noastre ; spre răsărit și apus, unde se cumpănesc sorții Europei". Totul se întîmplă ca în atemporalitate. „În această izolare, în care ne pune bătrîna iarnă, aceeași pe vremea craiului Decebal, [. . .] ne apasă cu greu gîndirea, la ce loc rău ne-au așezat Traian împăratul pe această muche de lume, la acest vad de popoare" [31]. Se gîndea, cu tristețe, mai ales la soarta cea vitregă a țăranului, care, întors din războiul independenței, afla aceeași mizerie și aceeași lipsă de interes din partea oficialității [32]. Ziua de mîine nu putea fi gîndită decît ca o „rectificare a greșelilor și lipselor prezentului" [33], în sensul unei dezvoltări organice. Altminteri, „a sconta viitorul e lesne și cămătarul cel mai facil e timpul" : el poate face ca „o nație

incultă" să dispună, formal, de binefacerile civilizației, însă cu prețul degenerării, căci „scontul pe care-l face timpul e mai scump decît oricare altul" [34].

Recunoaștem în acest avertisment obsesia permanentă a poetului, aceea care îl făcea să condamne precipitarea, salturile spectaculoase, pentru a recomanda, în spiritul lui Kogălniceanu, o evoluție graduală, menită să conserve și să sporească vechile valori. „Ceea ce posedăm noi este consecința unei lungi istorii trecute", iar prezentul nu e decît o parte a acestei istorii [35], una amendabilă, desigur, în sensul sugerat de cunoașterea autentică a trecutului, prefăcut în „marmură", pe cînd viitorul e doar „umbră", existență virtuală, și prezentul „Dumnezeu", adică forță veșnic creatoare [36]. Trecutul și viitorul se definesc ca „stări de lucruri", doar prezentul se arată *etern*, sintetizînd durata întreagă, asemeni faraonului Tlà, care „privește peste-al vremurilor vad" și îmbrățișează perspectiva totală a duratei [37]. Spre deosebire însă de faraon, care e un personaj privilegiat, istoricul descoperă pas cu pas „marmura" trecutului și îi determină forma, înțelesul, structura, pornind de la clipa curentă, care constituie momentul esențial [38].

Încercînd să recupereze pe cont propriu durata națională, poetul avea, după observația lui N. Iorga, „o vedere clară asupra trecutului", filtrat cu toată „vigoarea spiritului său filosofic", stăpînind orice subiect, cu „toate legăturile românești și omenești", de la „o uimitoare înălțime" [39]. Perspectiva lui e aceea a unui gînditor preocupat de soarta umanității, pe care o știa supusă, ca tot ce respiră sub stele, unui sfîrșit inexorabil [40], și îndeosebi de soarta poporului său, a cărui istorie dramatică a studiat-o cu pasiune, cufundîndu-se în ea „ca un budist", aprofundînd-o în măsura permisă unui nespecialist interesat în numeroase alte domenii [41], capabil însă de observații dintre cele mai revelatoare asupra duratei, a duratei românești mai ales.

NOTE

1 I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, I, p. 316—317.
2 Cf. Doru Scărlătescu, *„Joc secund" la Eminescu*, în *Convorbiri literare*, 1974, nr. 6, p. 10.
3 Eminescu, ms. 2 258, apud *Manuscriptum*, VI, 1975, nr. 1, p. 24.
4 Idem, *Proza literară*, ed. Eugen Simion, București, 1964, p. 163—176.

5 *Ibidem*, p. 213 : *Archaeus*.
6 *Ibidem*, p. 41 : *Sărmanul Dionis*.
7 *Buletinul Mihai Eminescu*, XIV, 1943, nr. 21, p. 1 : ms. 2 255, f. 7.
8 I. Negoițescu, *Eminescu plutonic*, p. 23 (Biblioteca *Argeș*).
9 Eminescu, *Proza literară*, ed. cit., p. 25.
10 *Ibidem*, p. 65.
11 *Timpul*, 19 martie 1881, apud. *Icoane vechi și icoane nouă*, București, 1974, p. 193—194.
12 I. E. Torouțiu, *op. cit.*, IV, p. 127.
13 B.A.R., ms. 2 254, f. 40.
14 Alexandru Philippide, *Pornind de la „Odă în metru antic"*, în *România literară*, VIII, 1975, nr. 3, p. 6.
15 Eminescu, *Proză*, ed. I. Scurtu.
16 Idem, *Opere*, IV, ed. Perpessicius, p. 151.
17 Cf. Vasile Nicolescu, *Eminescu : logos și viziune*, în *România literară*, VIII, 1975, nr. 24, p. 13.
18 Cf. N. Iorga, *Istoria literaturii românești contemporane*, I, București, 1934, p. 282—283.
19 Cf. Tudor Vianu, *Opere*, II, București, 1972, p. 240.
20 *Icoane vechi și icoane nouă*, ed. cit., p. 224—225.
21 *Manuscriptum*, VI, 1975, nr. 1, p. 21—22.
22 Camille Flammarion, *Astronomia populară* (1880), apud Hilaire Cuny, *Camille Flammarion*, București, 1968, p. 42—44.
23 *Icoane vechi și icoane nouă*, ed. cit., p. 224—225.
24 *Opere*, IV, ed. I. Crețu, p. 17.
25 B.A.R., ms. 2 257, f. 255.
26 I. E. Torouțiu, *op. cit.*, IV, p. 83 : scrisoarea din 1871 către D. Brătianu.
27 *Icoane vechi și icoane nouă*, ed. cit., p. 153—154.
28 *Scrieri politice și sociale*, ed. I. Scurtu, București, 1905, p. 376.
29 *Icoane vechi și icoane nouă*, p. 150.
30 I. E. Torouțiu, *op. cit.*, I, p. 316—317.
31 *Opere*, II, ed. cit., p. 158.
32 *Ibidem*, p. 160.
33 *Ibidem*, p. 42—43.
34 *Ibidem*, IV, p. 488.
35 B.A.R., ms. 2 257, f. 255.
36 *Ibidem*, f. 7.
37 *Adevărul literar și artistic*, XIX, 1938, nr. 933, p. 3.
38 B.A.R., ms. 2 257, f. 255.
39 N. Iorga, *Oameni cari au fost*, I, ed. 1967, p. 108.
40 Cf. Gh. Ceaușescu, *Filosofia poetică a istoriei*, în *Caietele Mihai Eminescu*, II, 1974, p. 41—54.
41 Cf. G. Călinescu, *Cultura lui Eminescu*, în *Studii și cercetări de istorie literară și folclor*, V, 1956, nr. 1—2, p. 372—377.

Caietele Mihai Eminescu, V, 1980, p. 9—18.

DE LA SERIA ISTORICĂ LA ISTORIA SERIALĂ

De cîtva timp o nouă sintagmă și-a făcut loc în literatura de specialitate : „istoria serială". A încetățenit-o unul din cei mai prolifici și mai îndrăzneți istorici din epoca noastră, Pierre Chaunu, a cărui operă suscita încă în 1963 admirația lui F. Braudel [1]. Istoricul avea atunci doar 40 de ani și un palmares ce impunea atît prin mulțimea și anvergura demersurilor, cît și prin noutatea acestora. El cercetase tocmai, într-o vastă monografie, istoria *Sevillei și Atlanticului între 1550—1650* [2], temă generoasă, care beneficia de un enorm material arhivistic și pe care Chaunu a explorat-o cu mijloace moderne pe spațiul unui secol, astfel încît să poată trage și concluzii de interes teoretic. Rezultatul esențial s-a concretizat într-un studiu despre *Dinamica conjuncturală și istoria serială,* publicat în anul următor (1960) [3], apoi, după alte cercetări de amploare [4], în niște articole de „istorie cantitativă și istorie serială" (1964) [5] despre „istoria religioasă serială" [6], despre evoluția Languedocului în lumina istoriei seriale [7] și în mai multe volume despre expansiunea europeană [8], cucerirea și exploatarea lumii noi [9], civilizația Europei clasice [10] și aceea a Europei luminilor [11], Spania lui Carol V [12], vremea reformelor ecleziastice [13], volume pe temeiul cărora el a putut elabora apoi cîteva sinteze remarcabile : *Histoire, science sociale* (1974) [14], *De l'histoire à la prospective* (1975) [15], *Histoire quantitative, histoire sérielle* (1978) [16], la care se adaugă cele despre memoria eternității, despre memorie și sacru, nu mai puțin interesante pentru noile ambiții ale gîndirii istorice [17]. Studii mai mărunte despre climat în istorie, despre condiția istoriei globale, despre istoria biografică, despre demografia istorică și sistemele de civilizație,

despre nivele de cultură, conchizînd la depășirea istoriei cantitative și a istoriei economice [18], complinesc evantaiul tematic și sprijină fixarea unor concepte-cheie: istorie serială, conjunctură, sistem de civilizație, structură ș.a. [19].

Să reluăm sintagma *istorie serială*, care structurează în cele din urmă monumentala operă a lui Pierre Chaunu. Ce vrea să însemne această istorie și în ce raport se află ea față de teoria seriilor istorice, formulată încă la 1899 de A. D. Xenopol? Sînt întrebări la care nu s-ar putea răspunde serios în cîteva cuvinte și care în definitiv ar părea lipsite de temei, de vreme ce nicăieri, într-o operă atît de întinsă, Chaunu n-a pomenit numele istoricului român. Ea merită un răspuns cu toate acestea, fiindcă e perfect legitim să ne interesăm de soarta unei idei atît de fertile ca aceea pe care Xenopol a pus-o în circulație și pe care lumea savantă de la începutul secolului a știut să o estimeze cum se cuvine, asigurîndu-i istoricului nostru un fotoliu la Academia de Științe Morale și Politice din Paris. Între susținătorii legilor în istorie, care asimilau acest domeniu cu cele din științele exacte, și negatorii oricărei legități, filosoful român căutase o formulă care să reconcilieze caracterul individual, irepetabil al faptelor istorice și nevoia de ordine rațională, pe care o resimte, în toate domeniile, gîndirea modernă. Seriile istorice oferă, după opinia lui Xenopol, această posibilitate de a explica lucrurile cauzal și genetic fără a știrbi individualitatea, unicitatea faptului istoric. Îmbrățișată de unii (G. Monod, E. Boutroux etc.), combătută de alții (P. Lacombe, H. Rickert), teoria seriilor istorice a interesat pe contemporani și a produs ecouri notabile [20]. Să fi devenit ea între timp atît de caducă, încît să nu merite o mențiune în cadrul unei opere ce reia, în esență, ideea de serie? „Rien n'est plus révélateur de la réalité profonde d'une pensée collective que l'histoire de l'histoire", observa P. Chaunu [21], adăugînd că această istorie este un demers redutabil, în stare să nuanțeze cunoașterea istorică însăși. Ar trebui să spunem, spre a ne apropia de subiect, că o asemenea istorie e revelantă nu numai pentru substratul gîndirii colective, care preocupă tot mai mult pe istorici ca Ph. Ariès, P. Chaunu, J. Delumeau, Georges Duby, J. Le Goff, Em. Le Roy Ladurie [22], spre a nu cita decît pe unii din sfera franceză, ci și pentru destinul unei idei.

Ideea de *serie istorică*, reactualizată prestigios de P. Chaunu, din nevoia de a depăşi istoria cantitativă, poartă girul lui A. D. Xenopol, care i-a consacrat un întreg capitol în *Principes fondamentaux de l'histoire* (1899)[23], a expus-o în amfiteatrele Sorbonei[24], la congrese[25], sub cupola Academiei Române[26], pentru a o prezenta apoi, ca text definitiv, în *Théorie de l'histoire* (1908)[27]. O ediţie spaniolă i-a asigurat o mai largă difuziune[28], în timp ce fragmente esenţiale din operă circulau în limbile germană, rusă şi italiană[29]. Aşa se face că s-a recurs la *Théorie de l'histoire* nu numai în timpul vieţii autorului, ci şi după aceea, pînă aproape de noi. O aflăm citată chiar şi într-o lucrare orientativă ca aceea a lui J. Hours (*Valeurs de l'histoire*, 1954)[30], pentru a nu mai vorbi de studiile aplicate la filosofia istoriei: „A fost multă vreme domeniul unui istoric român, A. D. Xenopol", aprecia Louis Halphen, referindu-se la această filosofie, nu fără a remarca totuşi că influenţa ei a fost destul de restrînsă[31]. R. Aron, E. Troeltsch, H. Berr se referă şi ei la contribuţia xenopoliană, din perspectivă critică, în timp ce Em. Boutroux şi G. Monod îi adresau elogii. Ultimul subscria chiar la teoria seriilor istorice, deşi n-a pus-o deloc în aplicare[32]. După primul război mondial, se pare că ea a interesat mai cu seamă pe sociologi, probabil din cauza surselor sale darwiniste şi evoluţioniste[33], la care se referea, în treacăt, şi Ortega y Gasset. Mexicanul Manuel Brioso y Candiani dădea, în 1926, un compendiu al teoriei lui Xenopol[34], argentinianul Francesco de Ayala îl interpreta în lumina achiziţiilor mai noi ale aceluiaşi domeniu[35], în timp ce spaniolul Francesco Elias de Tejada, venind din sfera dreptului, îl situa între puţin cunoscutul V. Conta şi teoreticianul valorilor în istorie, H. Rickert[36]. „Xenopol — afirma el — e un scriitor de dimensiuni universale, care transgresează frontierele patriei sale"[37], prin tentativa de a fixa, în spiritul direcţiei pozitiviste, mecanismul seriilor fenomenologice, pornind de la concret, de la fapte, pe care le încadrează spaţio-temporal şi le pune în raport unele cu altele, pe măsură ce ele reflectă o raţiune universală a lucrurilor. „E aici — observă comentatorul — o preţioasă nuanţă hegeliană, diluată prin tendinţa de a face din fapt şi nu din om, din rezultat şi nu din agent, axa construcţiei sale"[38]. Xenopol se rataşa astfel unei direcţii de gîndire care în haosul evenimentelor singu-

lare, înfățișat ca într-o lanternă magică, de istorie, încerca să identifice permanențele, succesiunea cauzală, generalitatea. Mențiuni mai recente revendică din opera istoricului român, pusă alături de aceea a lui P. Lacombe și E. A. Freeman, contribuția sa epistemologică [39], iar un studiu distinct o pune în relație cu gîndirea franceză [40].

Desigur, ideea de serie nu era, la apariția *Principiilor* lui Xenopol, absolut nouă [41]. Henry Mathieu, asupra căruia s-a atras deja atenția [42], vorbise încă la jumătatea secolului de înlănțuirea cauzală a evenimentelor [43]. Cournot folosise chiar noțiunea de *serie istorică* în *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire* (1861). Paul Mougeolle, căruia Xenopol îi consacră un paragraf critic [44], scrisese chiar despre „legea seriilor circulare" (1886) [45], iar Georges Guéroult despre „serii omogene" [46]. Și s-ar putea merge încă mai departe în timp, la A. Comte, la Guizot, la Quinet, ultimii invocați în sensul amintit și de Xenopol [47]. Montesquieu exemplificase ideea de consecuție cauzală atunci cînd aprecia că istoria nu poate aspira la statutul de știință decît în măsura în care adună, clasează și *înlănțuie* fenomenele [48].

„Antecedente" de acest fel se pot cita și din spațiul românesc. M. Kogălniceanu invocase „lanțul timpurilor" [49], iar G Barițiu observa că evenimentele „curg unele din altele și se țin ca verigile lanțului" [50]. Asemenea idei constituiau deja, la finele secolului XIX, locuri comune, achiziții firești ale bunului simț, și a încerca o determinare precisă a originii lor nu poate duce deocamdată la încheieri valide. Ideea de consecuție a evenimentelor era curentă în epocă, prezumînd-o pe aceea de cauzalitate. Nu e nimic surprinzător în faptul că amîndouă apar la Cournot [51] și la alți gînditori contemporani, cu care A. D. Xenopol se cuvine pus în relație.

Istoriografia ajunsese la un fel de a gîndi genetic, derivînd evenimentele, cauzal, unele din altele, dar se afla în impas cu privire la posibilitatea de a sesiza legități interne. Este tocmai direcția în care s-a îndreptat istoricul român, asumîndu-și sarcina de a problematiza întregul domeniu, într-un moment cînd reacția contra „istoriei filosofice" îndruma cercetarea spre spații și durate prea mici : slăbiciuni asupra cărora avertizaseră deja Guizot, Buckle, Cantù. Oricum, ideea de evoluție genetică, dezvoltată și de romantici,

era curentă, iar tendinţa de adecvare a ei la exigenţele pozitivismului perfect legitimă. Este meritul lui A. D. Xenopol de a fi întreprins cu succes această adecvaţie şi de a fi conferit autoritate de sistem unei idei atît de fertile. Ceea ce fusese difuz şi incongruent în gîndirea istorică a timpului căpăta, prin el, coerenţa necesară[52], iar conceptul care îi structura gîndirea era acela de *serie istorică*: un *tot* în care faptele de succesiune, specifice domeniului, se conexează cauzal, dînd naştere unui sistem deosebit de acela al ştiinţelor de repetiţie[53]. Avînd de-a face cu fapte irepetabile, dar conexate serial în ordinea cauzalităţii, datoria istoricului e să descopere „firul conducător al seriilor", cu alte cuvinte direcţia evolutivă a istoriei, „firul" pe care se înşiră faptele succesive[54]. Precum aceste fapte se subordonează seriei, tot astfel seriile mai mici sînt cuprinse în altele mai mari, concentric, orice idee serială subsumîndu-se alteia mai ample, ceea ce asigură istoriei un caracter sistematic[55] şi o progresiune a generalităţii. „Fiecare fapt istoric este întotdeauna, prin partea sa generală, rezultatul unei dezvoltări anterioare. Faptul istoric final reprezintă deci seria condensată, aşa cum legea de repetiţie reprezintă un fapt generalizat. Fiecare fapt este rezultatul unei serii şi fiecare serie trebuie să aibă drept rezultat un fapt"[56], conchidea Xenopol, a cărui convingere era că *ideea abstractă*, denominatoare de serie, nu valorează fără faptele individuale pe care se sprijină[57], că fiecare serie de evenimente comportă o tendinţă dominantă şi un rezultat abordabil în perspectiva seriei superioare[58]. Seria e aşadar o „formă logică", menită să împace individualul, concretul cu unitatea şi continuitatea evoluţiei[59]. Ea dă putinţa configurării faptului individual şi a integrării lui în generalitate. O istorie care n-ar urmări stabilirea de raporturi genetice între fapte, conchidea Xenopol, „n-ar fi altceva decît un amalgam de date şi evenimente, fără nici un principiu ordonator". Căci atîta timp cît faptele succesive „sînt expuse numai unele după altele, precum mulţi istorici au făcut-o şi o mai fac încă şi în zilele noastre, fără a se gîndi la legătura care trebuie să le lege în serie, pînă atunci se pot dobîndi materiale pentru istorie, dar nu o ştiinţă a ei"[60]. Făcînd din relaţia cauzală un principiu de metodă, Xenopol înlesnea ca istoria *narativă* să devină o istorie *explicativă*, adică *serială*.

Teoria lui Xenopol, ca orice teorie, nu era fără cusur. Ea a suscitat obiecții care au dus la amendări succesive, în epocă și chiar mai tîrziu. Paul Barth, de exemplu, observa că stabilind liniile principale de dezvoltare a istoriei, Xenopol le trata, în fond, ca pe niște legi, încît negarea legităţii se anula de la sine[61]. În același sens, Raymond Aron sesiza că la Xenopol, ca și la Cournot, teoria cunoașterii se sprijină pe o teorie a existenței și dezvoltării sociale, ideea de cauzalitate istorică fiind fortificată de o teorie a evoluţiei[62]. De fapt, Xenopol însuși a intuit contradicția raportării cauzale a fenomenelor particulare fără mijlocirea universalului, motiv pentru care a făcut apel la un *termen mijlocitor*, pe care l-a numit *ideea seriei, tendința dominantă a seriei* și chiar *lege abstractă*[63]. Prin partea ei cea mai rezistentă, teoria serială a constituit însă un stimulent pentru mulţi gînditori din sfera științelor sociale, întrunind tocmai de aceea elogii semnificative. Profesorul columbian Rodrigue de Nozera, de pildă, îi dedica lui Xenopol o *Teorie a istoriei*, ca „unuia din cei mai mari cugetători ai omenirii"[64]. În adevăr, efortul său de sistematizare a domeniului a fost remarcabil, motiv pentru care H. Maus îl aprecia, în deceniul trecut, ca pe un filosof care „a fondat o logică a științelor istorice"[65], iar J. B. Bury se întorcea bucuros la distincția xenopoliană între faptele de succesiune și cele de repetiție[66].

Dar recunoașterile ce i s-au arătat pînă acum înseamnă puţin față de semnificația reală a operei sale[67]. De bun augur ne apare totuși coincidența între teza de doctorat despre gîndirea istorică a lui Xenopol, susținută de Octavian Buhociu la Sorbona (1957) și noua teorie serială, pe care Pierre Chaunu începea tocmai să o schițeze în cadrul Centrului de cercetări de istorie cantatitativă de la Universitatea din Caen. Deși ignora formal teoria lui Xenopol, Chaunu pornea de la aceeași nevoie de depășire a faptelor individuale, pentru a sesiza succesiuni coerente, structuri, permanențe integrabile în serii și susceptibile de investigație prin procedee matematice[68]. Aceste procedee Chaunu le-a aplicat cu succes asupra traficului dintre Sevilla și America de-a lungul unui secol, făcînd o imensă contabilitate portuară și cvantificînd astfel „grandoarea spaniolă". Era, desigur, numai o latură a acelei grandori, însă ea reprezenta, cum spune Braudel, „o axă

esențială, dominantă, care introduce o ordine imperativă în mijlocul miilor de noțiuni și cunoștințe cîștigate"[69]. Preocuparea inițială pare a fi fost aceea de a stabili, cu rigorile metodei cantitative, ce a însemnat „modernitatea lumii" în a doua jumătate a secolului XVI și prima parte a secolului XVII, cînd Spania mai deținea primatul : o serie istorică, la originea căreia trebuie să presupunem intuiția unui proces, desfășurat apoi pe mii de pagini ce refac, în cifre, articulațiile seriei, conținutul, rezultatele. „Tout part de l'histoire économique", afirmă Chaunu, observînd că acestei istorii i-a revenit privilegiul de a genera progresiv o nouă formă de istorie, istoria serială, care suprapune propriile exigențe, vecine cu științele sociale, peste cele formulate de istoria tradițională[70]. Originile acestei istorii Chaunu le fixează în ultimul deceniu din secolul XIX, cînd și-au făcut apariția, în istoriografie, preocupări sumare de istorie economică, la Ernest Lavisse de exemplu, deși el nu făcea decît să juxtapună evenimențialul economic peste evenimențialul politic, social, cultural[71]. Este chiar momentul cînd se înfiripa concepția serială a lui Xenopol, colaborator, precum se știe, la *Histoire générale* a lui Lavisse și Rambaud, însă într-o viziune mai amplă, angajînd întreaga fenomenologie istorică și aspirînd să răspundă unei anchete depline a domeniului. Marea criză a anilor 30 din secolul nostru a însemnat și pentru gîndirea istorică o mutație (Labrousse, Bloch, Lefebvre, Braudel), o nuanțare sensibilă a problematicii în direcția istoriei sociale, morale, intelectuale[72]. Pluridisciplinaritatea devenise o practică curentă la *Annales d'histoire économique et sociale* și o regulă de metodă. În spiritul ei s-a format și P. Chaunu, îndreptîndu-se mai întîi spre studii de dinamică conjuncturală, iar primul cîștig al acestei experiențe era concluzia că „structura ondulantă a economiilor și societăților e universală"[73]. De la *structura ondulantă*, care amintește de Vico (*Scienza nuova*) și mai ales de Conta (*Teoria ondulațiunii universale*), pînă la ideea de serie nu mai e decît un pas. „Depuis quelques années se dessine — scria Chaunu, în 1974 — ce que je suis tenté d'appeler le retour au sériel et l'intrussion du quantitativ de troisième niveau"[74], cu alte cuvinte o orientare predilectă spre „sistemele de civilizație", spre mentalul colectiv, așa cum se definește acesta la Alphonse Dupront[75], prezumînd în același timp o extindere sen-

sibilă a cîmpului de interes și asumarea noilor metode. Ancheta se diversifică, se nuanțează, se complică, angajînd toate sectoarele și vizînd să restituie însăși structura civilizației. Accentul cade pe psihologic, pe universul mental, viziunea e antropologică, țintind la restituiri cărora Chaunu le atribuie chiar, în civilizația noastră amenințată, o funcție salutară [76]. În această tentativă ambițioasă, istoricul se interesează mai puțin de faptul individual, cît de elementele integrabile în serii. Distincția clară pe care o făcuse Xenopol între faptele de succesiune și cele repetitive, distincție care l-a nemulțumit atunci pe B. Croce, nu mai rezistă. Noua teorie serială a deplasat accentul spre acestea din urmă, cu o vădită apropiere de disciplinele care presupun repetiție, măsură, model matematic, așadar cvantificare [77]. E un alt nivel al cunoașterii istorice, care beneficiază de alte instrumente. Direcția însă o sesizăm și la Xenopol, în felul cum discuta istoriile civilizației de Guizot, Buckle, Draper, Lecky [78], în interesul său pentru istoria intelectuală, pentru folclor, pentru etnopsihologie [79], în teoretizarea, chiar, a raportului dintre psihologie și istorie, pornind de la G. Le Bon, G. Tarde, H. Münsterberg, Th. Ribot ș.a. [80]. „Pentru a expune istoria omenirii, va trebui să luăm în considerare starea spiritelor prin care pătrund forțele ce făuresc istoria", afirma Xenopol, recomandînd astfel studiul psihologiei sociale ca o condiție pentru abordarea evenimentelor [81]. Intenția de a traduce studiile directoare ale lui Steinthal și Lazarus din *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, din care se desprindeau atîtea impulsuri noi pentru știința istorică, pledează pentru larga lui deschidere problematică. Cu teoria seriilor istorice el a mers încă mai departe, problematizînd domeniul însuși cu o claritate admirabilă. La interval de trei sferturi de veac, impunerea „serialului" ca una din cele mai fertile direcții ale istoriografiei, a celei franceze îndeosebi, e un omagiu indirect adus eforturilor sistematizatoare ale gînditorului român. „L'histoire depuis vingt ans est sérielle", afirma Chaunu în 1970, adăugînd că experimentul școlii franceze, urmat inițial de istorici din lumea germană și anglo-saxonă, a produs ecouri favorabile și în Italia, Spania, Belgia [82]. Un atare triumf — Chaunu folosește chiar termenul de *revoluție* [83] — al „serialului", cu toată deplasarea de accent impusă de progresele istoriografiei din veacul XX și

în pofida ignorării celui care le-a introdus în inventarul disciplinei, e un fapt îmbucurător pentru destinul lui A. D. Xenopol și îndeamnă la restituirea corespunzătoare a operei sale teoretice. I-a fost dat lui să arunce, postum, între atîtea direcții de gîndire ce se înfruntă și se refuză în epoca noastră, o punte ale cărei dimensiuni și sugestii se cuvin abordate într-un cadru mai larg. N-am făcut aici decît să atragem atenția asupra unui aspect al posterității xenopoliene, unul care onorează știința istorică română și care, desigur, obligă. Istoria istoriei e în adevăr revelantă și ea îndeamnă la aprofundarea capitolului *A. D. Xenopol*, cu atît mai mult cu cît *seriile* introduse de el în istoriografie își continuă, cu străluciri spectaculoase, cariera [84]. Chiar dacă, în cazul de față, n-a fost vorba de un impact direct, ci de preluarea unei perspective metodologice, izvorîtă din nevoia de a transgresa individualul, prestigiul de care se bucură ideea de *serie istorică* e un omagiu tacit la adresa gînditorului român. Cu atît mai mult ar trebui ca *Théorie de l'histoire*, care a fundamentat sistemul serial, să fie repusă la îndemîna specialiștilor de oriunde, spre a face astfel explicit și stimulator amintitul omagiu.

NOTE

1 F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 135—153.
2 P. Chaunu, *Séville et Atlantique 1550—1650*, Paris, 1959, 2 vol.
3 Idem, *Dynamique conjoncturelle et histoire sérielle*, în *Industrie*, 6 juin 1960.
4 Idem, *L'Amérique et les Amériques*, Paris, 1964.
5 Idem, *Histoire quantitative et histoire sérielle*, în *Cahiers Vilfredo Pareto*, Genève, 1964, no. 3, p. 165—176.
6 Idem, *Une histoire religieuse sérielle*, în *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1965, no. 1, p. 5—34.
7 Idem, *A partir du Languedoc. De la pensée noire à Malthus, cinq siècles d'histoire sérielle*, în *Revue historique*, t. 237, 1967.
8 Idem, *L'expansion européenne*, Paris, 1969.
9 Idem, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, 1969.
10 Idem, *La civilisation de l'Europe classique*, Paris, ²1970.
11 Idem, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Paris, 1971.
12 Idem, *L'Europe de Charles Quint*, Paris, 1973, 2 vol.
13 Idem, *Le temps des réformes de l'Eglise*, Paris, 1974.
14 Idem, *Histoire science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, Paris, 1974.

15 Idem, *De l'histoire à la prospective*, Paris, 1975.
16 Idem, *Histoire quantitative, histoire sérielle*, Paris, 1978.
17 Idem, *La mémoire de l'éternité*, Paris, 1975 ; *La mémoire et le sacré*, Paris, 1978.
18 Idem, *Le climat et l'histoire*, în *Revue historique*, t. 238, 1967 ; *La pensée globale en histoire*, în *Cahiers Vilfredo Pareto*, XV, 1968 ; *L'histoire géographique*, în *Revue de l'enseignement supérieur*, 1969, no. 44—45 ; *Historia economica : retrospective et prospective*, în *Anais de historia*, Sao Paulo, 1971, no. 3 ; *Un nouveau champ pour l'histoire sérielle, le quantitatif au troisième niveau*, în *Mélanges Fernand Braudel*, II, Toulouse ; *Niveaux de culture et réforme*, în *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, 1972, no. 2 ; *Les dépassements de l'histoire quantitative*, în *Mélanges de la Casa Velasquez*, Madrid, 1972 ; *Démographie historique et système de civilisation*, în *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1974, no. 2 ; etc.
19 Idem, *L'histoire sérielle, bilan et perspective*, în *Revue historique*, 1972, no. 2, p. 297—320 ; *Conjoncture, structure, système de civilisation*, în *Hommages à Ernst Labrousse*, Paris, 1974, p. 21—35.
20 Cf. Octavian Buhociu, *La philosophie de l'histoire d'A. D. Xenopol*, Paris, 1957, p. 170 sqq ; Al. Zub, *A. D. Xenopol peste hotare*, în *A. D. Xenopol, studii privitoare la viața și opera sa*, București, 1972, p. 429—443.
21 P. Chaunu, *L'histoire sérielle, bilan et perspective*, in *Revue historique*, 1970, 2, p. 301.
22 Cf. Lucian Boia, *Omul concret sub reflectorul istoriei*, în *Contemporanul*, 1979, 40, p. 4.
23 A. D. Xenopol, *Les Principes fondamentaux de l'histoire*, Paris, 1899, p. 267—288 ; cap. X, *Les séries historiques*.
24 Idem, *La Théorie de l'histoire, cours professé à la Sorbonne*, Iassy, 1907, 5 p. ; *Lecțiunile de la Sorbona asupra teoriei istoriei*, în *Revista idealistă*, București, XII, 1914, 2, p. 96—106.
25 Idem, *L'hypothèse dans l'histoire*, in *Annales internationales d'histoire comparée*, Paris, 1901, p. 39—50 ; *Explication psychologique des faits historiques*, in *Atti del V Congresso internazionale di psicologia*, Roma, 1905, p. 356—364.
26 Cf. *Analele Academiei Române. Dezbateri*, s. II, t. XXXI, 1908/9, p. 8.
27 A. D. Xenopol, *La Théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 126—136, 410—818.
28 Idem, *Teoria de la historia*, trad. de Domingo Vaca, Madrid, 1911.
29 Cf. Al. Zub, *A. D. Xenopol, biobibliografie*, București, 1973, nr. 652, 668, 669, 703, 719, 761.
30 J. Hours, *Valeurs de l'histoire*, Paris, 1954, p. 72 sqq.
31 Louis Halphen, *Introduction à l'histoire*, Paris, 1948, p. 83.
32 G. Monod, *De la méthode dans les sciences*, Paris, 1908, p. 320, 344 ; *Revue historique*, t. 98, 1908, p. 91.
33 Howard Becker, Harry Elmer Barnes, *Social thought from lore to science*, II, Washington, ²1952, p. 285, 1 089 ; Harry Elmer Barnes, *A history of historical writing*, New York, 1963, p. 226, 259, 321.

34 Manuel Brioso y Candiani, *Las nuevas orientaciones por la constitución de la historia*. Exposicion compendiada de la „Teoria de la historia" de A. D. Xenopol, y comentarios por el. lic. M. Brioso, Mexico, D.F., 1926.

35 Francesco de Ayala, *Tratado de sociologia*, Buenos Aires, 1947, I, p. 236 ; III, p. 218.

36 Francesco Elias de Tejada, *La filosofia del derecho y del estado en Rumania*, Salamanca, 1949, p. 33—35. Cf. și *Destin*, Paris, I, 1951, p. 59—68.

37 *Destin*, I, 1951, p. 60.

38 *Ibidem*, p. 61.

39 Émile Callot, *Ambiguités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Paris, 1962, p. 23.

40 Catherine Durandin, *Un exemple d'influence française sur l'historiographie roumaine : le cas de Xénopol*, comunicare la Oesterreichisches Ost- und Südosteuropa-Institut, mai 1978.

41 S-a afirmat totuși că seria xenopoliană e o teorie cu totul originală. Cf. N. Gogoneață, *La conception de A. D. Xenopol sur les séries historiques*, București, 1968 (extras).

42 D. Ciurea, *A. D. Xenopol istoric*, în *AIIAI*, VII, 1970, p. 305.

43 Henry Mathieu, *La Turquie et ses différents peuples*, t. II, Paris, ^{2}1870, p. XXI : „Les faits n'arrivent pas isolément dans ce monde ; ils se suivent, s'enchaînent, se développent les uns par les autres et il faut indiquer au moins les liens qui les unissent, s'il en veut donner de l'unité au récit".

44 A. D. Xenopol, *Les Principes fondamentaux...*, p. 91—95.

45 Paul Mougeolle, *Les problèmes de l'histoire*, Paris, 1886.

46 Georges Gueroult, *Le centenaire de 1789. Evolution politique, philosophique, artistique et scientifique de l'Europe depuis cent ans*, Paris, 1889, p. 313 : „Au XIX-e siècle, la philosophie de l'histoire prend un caractère plus précis par l'introduction des événements et des fait sociaux, du concept des *séries homogènes* dont les termes, croissant pendant une certaine période, permettent d'induire l'évolution de ces faits ou de ces événements pour les périodes suivantes".

47 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (1839—1842) : „L'histoire établira une vraie filiation rationnelle dans la suite des événements sociaux de manière à permettre, comme pour tout ordre des phénomènes et entre les limites générales suposées par une complication supérieure une certaine prévision systématique de leur succéssion ulterieure" (apud Georges Lefebvre, *La naissance de l'historiographie moderne*, Paris, 1971, p. 229). Pentru citarea lui Guizot și Quinet, vezi A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, București, 1967, p. 367, 374.

48 Cf. Albert Soboul, *Montesquieu*, 2-e éd., Paris, 1889, p. 51.

49 M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, București, 1973, p. 125.

50 G. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, I, Sibiu, 1890, p. V.

consensual. Eminescu recomandă istoricului să urmărească evolutiv

mişcarea în perspectiva continuităţii, ceea ce înseamnă că trebuie să fixeze un punct de plecare, punctul final şi seria termenilor intermediari, spre a defini dublul mecanism al asimilării şi respingerii, cu alte cuvinte el va urmări „aventura" ideii de la geneză pînă la punctul ultim al evoluţiei (*Scrieri politice şi literare*, Bucureşti, 1905, p. 9).

51 A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, Paris, 1872.

52 Cf şi D. Ciurea, *op. cit.*, p. 304.

53 Cf. G. Toma, *Xenopol despre logica istoriei*, Bucureşti, 1971, p. 171.

54 Xenopol, *La Théorie de l'histoire*, p. 400, 407—408.

55 G. Toma, *op. cit.*, p. 174.

56 Xenopol, *op. cit.*, p. 394.

57 Idem, *Der Wertbegriff in der Geschichte*, in *Deutsche Literaturzeitung*, Berlin, XXVII, 1906, 33—36, col. 2053—2064, 2117—2126, 2181—2188, 2245—2253.

58 Idem, *La Théorie de l'histoire*, p. 394.

59 Cf. G. Toma, *op. cit.*, p. 189 ; M. Constantinescu şi V. Liveanu, *Sur quelques problèmes d'histoire*, Bucureşti, 1966, p. 61—109 : *Série, lois, structures historiques* ; Ath. Joja, *Despre logica istoriei*, în *Studii*, XV, 1962, 6, p. LIV—LVI ; Alexandru Gheorghe, *Valoarea metodologică a conceptului de serie istorică*, în *Teorie şi metodă în ştiinţele sociale*, VII, Bucureşti, 1969, p. 179—195.

60 Xenopol, *Scrieri sociale şi filozofice*, Bucureşti, 1967, p. 318.

61 Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig, 1922, p. 93.

62 Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, 1938, p. 232.

63 Cf. G. Toma, *op. cit.*

64 Gr. Trancu-Iaşi, *Prieteni dispăruţi*, Bucureşti, f.a., p. 13.

65 Heinz Maus, *A history of sociology*, London, 1965, p. 172.

66 Apud Alban G. Widgery, *Les grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toynbee*, Paris, 1965, p. 345—346.

67 Octavian Buhociu, *op. cit.* ; G. Toma, *op. cit.*, p. 254.

68 Fernand Braudel, *op. cit.*, p. 135—136.

69 *Ibidem*, p. 137.

70 P. Chaunu, *Histoire, science sociale*, p. 54.

71 *Ibidem*.

72 *Ibidem*, p. 56—57.

73 *Ibidem*, p. 65.

74 *Ibidem*, p. 70, 73.

75 *Ibidem*, p. 71. Cf. şi Alphonse Dupront, *D'une histoire des mentalités*, in *Revue roumaine d'histoire*, IX, 1970, 3, p. 381 sqq ; Alexandru Duţu, *Mentalité, durée et „le paradigme" des „Annales"*, ibidem, XVIII, 1979, 1, p. 175—180.

76 *Ibidem*, p. 77.

77 Idem, *L'histoire sérielle, bilan et perspective*, p. 299.

78 Xenopol, *Istoriile civilizaţiunii*, în *Convorbiri literare*, 1869 ; Cf. Al. Zub, *Junimea, implicaţii istoriografice*, Iaşi, 1976, p. 254—262.

79 Al. Zub, *op. cit.*, p. 262—263.

80 Xenopol, *Psychologie et histoire*, in *Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, Paris, LXI, 1901, t. 56, p. 655—677.

81 Idem, *Istoria şi geologia*, în *Viaţa românească*, V, 1910, p. 359. Cf. şi Ion Gr. Ion, *Asupra raportului dintre psihologie şi istorie la A. D. Xenopol*, în *A. D. Xenopol, studii*, 1972, p. 249—255.
82 P. Chaunu, *op. cit.*, p. 301.
83 *Ibidem*, p. 310. Cf. şi Ernst Schulin, *Traditionskritik und Rekonstruktionsversuch*, Göttingen, 1979, p. 158.
84 Asupra destinului operei lui Xenopol, vezi Tudor Vianu, *Estetica*, Bucureşti, 1939, p. 33; G. Călinescu, *Principii de estetică*, Bucureşti, 1969, p. 156—187: *Istoria ca ştiinţă inefabilă şi sinteză epică*; Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 170 sqq; G. Toma, *op. cit.*, p. 253—254.

Revue Roumaine d'Histoire, XIX, 1980, 2—3, p. 509—517.

GÎNDURI DESPRE DURATĂ LA VASILE PÂRVAN

O tematică a temporalităţii s-a constituit de mult în istoriografie, dar abia în ultimul secol ea a devenit o preocupare sistematică. Ce e în definitiv istoria decît o călătorie în timp, sau mai bine-zis o serie nesfîrşită de călătorii, mereu reiterate, cu scopul de a decela liniile de forţă ale dezvoltării societăţilor umane ? Asemenea călătorii au loc pretutindeni. Ele comportă însă un caracter mai dramatic în spaţiile care au cunoscut mai îndelung teroarea istoriei.

S-ar putea vorbi chiar, în cazul cărturarilor români, de o predilecţie clară pentru problematica duratei, prezentă la cei mai mulţi, obsesiv, ca un reflex al presiunii pe care istoria a exercitat-o mereu în spaţiul lor geopolitic. De la M. Costin, care evocase „cumplitele vremii", pînă la N. Iorga, pe care aceleaşi vremi neînduratoare l-au strivit, în 1940, ca şi pe înaintaşul său din secolul XVII, timpul nefast apare ca temă centrală de meditaţie şi nu există om de cultură cît de cît însemnat care să nu fi scris ceva pe această temă. M. Costin fusese aproape contemporan cu G. Vico, filosoful evoluţiei ciclice („corsi e ricorsi") de la începutul secolului XVIII, iar N. Iorga — unul din marii istorici ai primelor decenii din secolul nostru, cel care în anul morţii începuse o vastă *istoriologie umană,* pentru a înfăţişa, într-o construcţie dinamică, „tragedia acestui neam omenesc" [1].

Elevul şi emulul său Vasile Pârvan (1882—1927), ale cărui studii la Berlin se plasează în primii ani ai secolului, cînd interesul pentru ceea ce G. Bachelard va numi „dialectica duratei" se afla în plină creştere, a profitat deopotrivă de impulsurile venite din cultura română şi de „provocările" externe. *Teoria fatalismului* (1875) a lui V. Conta, scrisă sub

înrîurirea organicismului spencerian, fusese, în definitiv, o meditaţie asupra duratei, ca şi sinteza *Principes fondamentaux de l'histoire* (1899), care i-a adus lui A. D. Xenopol consacrarea la Institutul Franţei. Ideea de *serie*, la care acesta din urmă recurgea în sistemul său, era un mijloc de a lămuri structura logică a istoriei, trama ei spaţio-temporală. Nimic mai firesc decît ca un istoric să mediteze asupra condiţiei obiectului său. În altă formă, cu un timbru foarte distinct, Pârvan a dus mai departe aceste meditaţii, stimulat fireşte de contextul filosofic al epocii.

În anul cînd îşi începea el şcolaritatea, într-un cătun din sudul Moldovei, la Paris apăreau primele observaţii bergsoniene asupra duratei [2], iar cînd învăţatul român îşi încheia, prematur, cariera, J. Piaget tipărea studiul despre noţiunea de timp [3], aproape concomitent cu lucrarea capitală a lui M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927). Sînt repere semnificative nu doar pentru insistenţa cu care epoca s-a ocupat de problemele duratei [4], ci şi pentru schimbările survenite în modul de a chestiona istoria umană. În afară de numele de mai sus, ar trebui să-i amintim încă pe W. James, M. Guyau, H. Poincaré, B. Russel, A. Einstein, C. S. Peirce, J. E. McTaggart, D. Nys, P. A. Florenskij, A. Marty, A. J. Gross, A. Levi, A. N. Whitehead, C. Ranzoli, L. Wittgenstein, A. S. Eddington, B. Rawitz, C. Nordmann, J. Volkelt, W. Gent, W. J. Dune, A. Jakubisiak etc., pentru a sugera numai intensitatea preocupărilor respective. Între intuiţionismul lui Bergson şi structuralismul genetic piagetian, se înscriu aşadar numeroase iniţiative, între care fundamentale s-au dovedit cele subscrise de B. Russel, A. Einstein, E. Husserl, L. Wittgenstein, M. Heidegger. Ultimul a şi publicat de altfel un studiu despre noţiunea de timp în istoriografie [5], încercînd să explice interesul sporit pentru problemele temporalităţii. De atunci, obsesia timpului n-a făcut decît să crească, punîndu-şi amprenta, în mod caracteristic, asupra epocii [6]. Gîndirea modernă e în tot cazul profund marcată de această obsesie, graţie desigur schimbărilor intempestive din ultimele secole, iar studiile mai noi, întreprinse de E. Labrousse, F. Braudel, P. Chaunu, G. Bachelard, Teilhard de Chardin, P. Vilar, H.-I. Marrou, L. Althusser ş.a. denotă un progres considerabil în aceeaşi direcţie. Ideea de *acceleraţie*, formulată încă de J. Michelet, a devenit o temă comună în istoriografie şi un semn caracte-

ristic pentru epocă [7]. Se vorbește de structura dimensională a duratei (J. Morgenstern), de timp și creație (M. K. Munitz), de misterele timpului (J. Mouroux, P. J. Zwart, B. Welte), de pluralitatea acestuia (M. Nédoncelle), în termeni ce indică angoasă, confuzie, neliniște. O percepție mai acută a temporalității, generată de tragicele evenimente din ultimele șapte decenii, a dus în mod firesc și la o problematizare mai subtilă a duratei.

Ce loc ocupă, în această perspectivă, opera istoricului român Vasile Pârvan ? Chestiunea e desigur prea vastă pentru a fi expusă aici cum se cuvine. Vom încerca doar să-i schițăm conturul, îndreptîndu-ne atenția spre cîteva concepte structurante ale gîndirii în cauză și punînd la contribuție, alături de *Idei și forme istorice* (1920) și de *Memoriale* (1923), gînduri risipite în diverse alte scrieri, mai puțin luate în seamă de exegeza anterioară. Să notăm mai întîi monografia dedicată lui *M. Aurelius Verus Caesar* (1909), ale cărui *meditații* erau de natură să-l pregătească pentru cea mai largă viziune asupra integrării cosmice a omului. „Ca un fluviu ori ca un torent vijelios, timpul ia și duce toate cu sine", scrisese împăratul-filosof [8]. De la această perspectivă dinamică se reclamă și Pârvan, asociindu-i principii de morală stoică, însușite de la aceeași sursă. Armonia universală și imperativul etic al realizării de sine, în pofida adversității istoriei, devin puncte nodale în filosofia lui și anunță o conduită oarecum „existențialistă" [9]. Pentru el, „istoria e manifestarea tendinței spre nemurire, inerentă omului ; ea arată în chip logic-evolutiv viața sufletului omenesc în înfățișările sale din toate locurile și timpurile, reconstituind astfel metafizic sufletul umanității" [10]. Dar nemurire, în sens propriu, nu există (n-o au nici stelele), ci numai una a spiritului creator ținînd de energia cosmică [11]. Istoria însăși nu se constituie decît acolo unde există viață spirituală [12], iar datoria istoricului e să-i pună în lumină ritmul ca fenomen în același timp *istoric* și *contemporan* [13].

Tot ce este fundamental în istorie comportă acea actualitate continuă pe care o dă numai valoarea. Obiectul de predilecție al cunoașterii istorice e prin urmare *ritmul spiritual*, concretizat în valori perene. El reclamă din partea istoricului o atitudine în fața vieții, un fel de a o valoriza, plasînd-o perspectivic în „acea ficțiune spațială pe care noi o numim

timp“ [14]. Spre deosebire de filosofie, care procedează categorial (esență, cauză primă, lege imanentă), plasîndu-se deci într-un absolut atemporal și aspațial, istoria presupune raportare la curgerea concretă, particulară, infinit schimbătoare a spațio-temporalității. Nu fenomenul izolat („simplu tact al ritmului etern“) interesează în istorie, ci devenirea însăși, care nu poate fi decît organică. „Unde nu e devenire și nu e άμκή a vieții, nu e istorie. Cum însă viață omenească intensă nu poate fi decît prin spirit, unde nu e viață spirituală nu e istorie“ [15].

Gîndind astfel, Pârvan afla în istorie „un semn de solidaritate sufletească umană întru vecinicia timpului“, așadar un mijloc de valorizare a vieții umane în ansamblu [16]. Sub acest unghi, tulburător de larg, omul apare ca „simplă umbră a unor realități cosmice“ [17], iar aspirația lui cea mai înaltă, deplina ritmare cu aceste realități [18]. Însă un fapt *cosmic* nu devine *istoric* decît prin atitudinea creatoare a interpretului [19]. „Eternul omenesc“ [20], spre care tinde istoria, e identic cu cosmicul, devenirea umană și devenirea cosmică sînt registre diferite ale unei realități unice, pe care istoricul e chemat să o considere în ansamblul ei. Parte integrantă a acestui ansamblu, ființa umană e purtătoare de „impulsii transcendente, *eterne* și *infinite*“ [21]. Viața însăși, ca luptă necurmată împotriva morții, e definibilă ca un protest contra timpului omnidestructiv, „ce cruel ennemi qui nous ronge le coeur“ (Baudelaire). Istoricul trebuie să o înțeleagă în multiplele ei determinări și să o raporteze la olimpicul ritm constant al eternului“ [22]. El urmărește „perpetuitatea marilor rezonanțe spirituale în memoria ereditară, subconștientă ca și cultivată, a generațiilor succesive“ [23]. Deschiderea e vastă și ea implică o întreagă evoluție a speciei umane, evoluție legată de istoria pămîntului și comportînd în chip necesar o dimensiune cosmică. Devenirea umanității e un proces îndelung, conform unor legi pe care nu le cunoaștem integral, însă care nu sînt, de aceea, mai puțin reale. Între om și pămînt, între spirit și materie, tensiunea e fără răgaz, lupta o stare perpetuă [24]. Planurile se intersectează întruna, izolarea lor nu e cu putință.

Într-o istorie empirică se pot urmări desigur fenomene izolate, în cauzele și efectele lor. *Atitudinea istorică* pleacă numai de la legea însăși a devenirii, de caracter cosmic, pentru

a stabili specificul fiecărui *tempo* [25]. La imortalizare nu poate aspira decît un fenomen al cărui conținut spiritual comportă o valabilitate cvasieternă [26]. Insondabile, rațional, infinitul și eternitatea sînt totuși asimilabile, afectiv, sufletului nostru [27]. Apercepția istorică ne îngăduie să sondăm „adîncimea timpului", ceea ce presupune putința de a plonja în durată și a decupa „deveniri" [28]. Gîndind intuitiv, adică în durată, istoricul surprinde mișcarea, fluența, devenirea. Perspectiva cosmică îi asigură o anume detașare ironică, dar și acea viziune tragică ce rezultă din compararea nimicniciei omenești cu imensitatea și eternitatea cosmosului. Totuși, dintr-o reflecție clar pesimistă asupra soartei umane, Pârvan a putut extrage „imperativul supremei solicitări active" [29], imperativ cu care a rămas solidar pînă la capăt și care a continuat să rodească în posteritatea etică a savantului, alimentînd „cultul pios al amintirii" și deopotrivă „cultul entuziast al geniului omenesc" [30]. Raportarea la dimensiunea cosmică a existenței fixează un cadru vast pentru desfășurările istorice înseși, iar acest cadru a contribuit esențial la formarea concepției pârvaniene despre istorie. El presupune o interpretare specifică a duratei prin corelativul spațial. Cosmosul și istoria conlucrează deci la mersul evolutiv al umanității [31], istoria fiind nu atît o știință a faptelor, cît știința omului în timp, cum o va defini și L. Febvre [32], cu alte cuvinte „obscura poveste a devenirii" umane. Căci determinările ultime scapă înțelegerii noastre, cauzația nu e decelabilă decît pînă la un punct.

Semnificativă pentru atitudinea lui Pârvan e solidaritatea diferitelor etaje ale existenței, supuse aceleiași legități interne: „Căci nimic în istorie nu e ciudățenie sau minune, ci toate faptele și sorții neamurilor cresc după orînduirile firești și cu înțeles cuminte ale oricărei vieți, lăsate în om și fiară și buruiană aici pe pămînt" [33]. Dar numai acele fapte interesează pe istoric care participă la înțelegerea etajelor superioare, guvernate de spirit. Dimensiunea cosmică e cea care convine mai mult, în acest caz, fiindcă „fenomenele vieții omenești sînt o parte integrantă din ritmica universală. Aceleași legi cosmice determină viața umană și pe cea extra-umană, pe pămînt, ca și viața lumilor nesfîrșite în univers" [34]. Cît de mult consună această idee cu încheierile la care a ajuns știința contemporană nu mai e nevoie să o spunem. Un determinism riguros asigură echilibrul cosmic, care ex-

clude tot ce e aritmic, întîmplător și strident[35]. Ritmul e o categorie fundamentală în gîndirea lui Pârvan și ea implică un acord între temporalul și spațialul istoric, ceea ce înseamnă fluență, prefacere, devenire. Dacă omul medieval a putut avea despre sine o imagine oarecum statică, omul modern se vede în plină mișcare și e tot mai sensibil la implicațiile acesteia. În vechile reprezentări, Clio ținea în mînă o clepsidră, simbol al curgerii implacabile a timpului. Închinătorii ei moderni resimt cu acuitate schimbarea de ritm, accelerația continuă, determinările infinite ale oricărui fapt. „Orice valoare istorică *în sine* e vibrare, ritm, devenire, rezonanță" și nu poate fi estimată fără o raportare concomitentă la spațiul terestru, spațiul uman și spațiul cosmic[36].

Dar *spațiu* vrea să zică totodată *timp*, cele două categorii fiind ipostaze complementare ale unei realități unice (cronotop, în terminologia lui I. Lotman) și inextricabile. H. Bergson a vorbit chiar de *timp spațializat*, măsurabil, omogen, pe care îl opunea indivizibilei *durate pure*[37]. Cu amîndouă categoriile are de-a face istoricul: cu cea dintîi în estimările cantitative, factologice, fragmentare ; cu cealaltă în tentativele de a surprinde evoluții pe termen lung, permanențe, continuități. O dialectică subtilă le unifică, asigurînd comunicarea de la un registru la altul.

Devenirea vieții constituie, în ultima analiză, obiectul ideal al istoriografiei[38]. Spre înțelegerea acestei deveniri, care nu poate fi decît organică, tinde istoricul, atent la ceea ce e specific în fenomenologia respectivă[39], dar fără să ignore caracterul *cosmic* al faptelor, care nu devin *istorice* decît prin interpretare, adică raportîndu-le la un sistem de valori[40].

Ca și la A. D. Xenopol, în a cărui concepție istoria omenirii continuă istoria materiei, la V. Pârvan materia se prelungește în spirit, asigurînd un raport de firească continuitate. Dar în timp ce primul descoperea în *seria istorică* un echivalent al noțiunii de lege[41], ca principiu structurant, capabil să integreze individualul în general, celălalt consideră *ritmul istoric* ca element ontologic fundamental al evoluției pe acest tărîm. De la materie, care tinde spre inerția absolută a morții pînă la spiritualitatea cea mai înaltă, care înseamnă chintesență a vieții, ritmul se află într-o continuă accelerație. „Mișcarea și viața se desfășoară ritmic între cele două ex-

treme" [42], care sînt de aceeaşi esenţă şi alcătuiesc împreună *ritmul cosmic*. Astfel „inerţia brută" consimte pînă la urmă a deveni „ritm transfigurat în memorial istoric" [43].

Sub unghiul ei specific de vedere, al devenirii, entităţile cosmice cu care lucrează istoria sînt *vibrarea* şi *ritmul*. Viaţa însăşi e devenire iar devenirea ritm [44]. Realitate cosmică, ritmul se defineşte în acelaşi timp şi subiectiv, antropomorfic, de unde o anume ambiguitate a conceptului [45]. Dincolo de fapte Pârvan afla *ritmul*, întocmai cum Xenopol descoperise *seria istorică*, iar Conta *ondulaţiunea*.

Ideea de ritm e desigur contribuţia cea mai de seamă a lui Pârvan la teoria istoriei şi ea comportă analogii nu numai cu filosofii citaţi, dar şi cu idei mai noi, precum acelea subscrise de L. A. Pinheiro dos Santos, G. Bachelard, F. Braudel etc. [46]. Ultimul, avînd ca sursă comună sistemul diltheyan, e cel ce se apropie mai mult de *Idei şi forme istorice*. Preocupat de problemele duratei, F. Braudel distinge între *timpul scurt*, al individului şi evenimentului, care e precipitat şi dramatic ; *timpul mijlociu* (social), care priveşte oscilaţiile ciclice, pe un spaţiu mai întins ; *timpul lung*, a cărui proiecţie formală e „recitativul conjunctural" [47]. De la acesta din urmă care abordează trecutul în „tranşe largi" şi comportă vibraţii cu amplitudini vaste, pînă la „microtimpul" istoriei evenimenţiale, ritmul se precipită, se accelerează întruna. Ca şi istoricul român, Braudel are în vedere organizarea pe registre a acelor trei categorii ale duratei şi intercondiţionarea lor continuă, recomandînd să se ţină seama de „ces grands courants soujacents, souvent silencieux", de „ces larges destins", fără de care evenimentele n-ar putea fi înţelese [48].

Evenimentul nu devine istoric, la Pârvan, decît prin integrare în ritmul cosmic. La Braudel, evenimentul are această calitate, dar nu e comprehensibil decît prin raportare la structurile geografice şi sociale, la „istoria inconştientă". La amîndoi însă, ca şi la Dilthey, integrarea fenomenelor singulare în structuri (*Strukturzusammenhang*) condiţionează înţelegerea. În termeni pârvanieni, numai „acordarea ritmului individual şi social cu ritmul universal", numai „sinritmia cu mişcarea cosmică" oferă o perspectivă convenabilă istoricului [49]. Ce e, în defintiv, istoria decît „conştiinţa de sine a umanităţii ca tot" ? [50]

Important ni se pare faptul că Pârvan a depășit neokantianismul, apropiindu-se de structuralismul de azi, atunci cînd admitea natura empirică a valorilor, ca structuri formate de-a lungul timpului, sau cînd definea istoria ca devenire umană integrată unei ordini superioare și orientată cosmocentric [51]. Durata e în miezul acestei gîndiri, iar ritmul un concept structurant de o continuă actualitate.

„Viața umanității e, ca ritm, o imensă sinritmie", conchidea Pârvan [52]. O atare viziune nu e posibilă decît atunci cînd istoricul se situează la o altitudine imensă, susceptibilă să ofere tabloul întreg al istoriei și să permită integrarea acesteia în economia cosmosului. Desigur, există ritmuri ale istoriei și ritmuri ale istoricilor [53], ultimele fiind subordonate celor dintîi și totuși destul de autonome pentru a îngădui detașarea subiectului față de obiectul cercetării sale.

S-a vorbit, consensual, de *devenire ritmică*, de *ritmizare subiectivă* [54] și chiar de o *sinteză a devenirii* [55]. Ideea de fluență și schimbare acompaniază în chip firesc orice meditație asupra duratei. Legînd-o de ideea de ritm, structurantă, Pârvan îi conferea o explicație rațională și o integrare plastică, de care istoriografia nu poate să nu țină seama. Cu un secol mai înainte, Hegel concepuse istoria ca o sinteză ritmică în trei timpi. În veacul nostru, L. Blaga avea să observe, la rîndul său, „ritmica spiritului omenesc" [56], în termeni ce amintesc de pertinentele considerații făcute de Pârvan pe marginea evoluției spiritului omenesc ca istorie a ritmului vieții creatoare.

O bună parte din opera eminentului istoric și gînditor e, în fond, o meditație gravă despre durată. Am semnalat aici doar cîteva aspecte, care necesită desigur aprofundări viitoare. Altele ar putea fi încă evocate, spre a-i defini mai precis atitudinea față de ipostazele duratei, aspectul ei subiectiv, dialectica tradiției și înnoirii, caracterul organic al evoluției etc. Toate indică un spirit înalt, iubitor de ordine și simetrie, unul care pornind de la *praxis*, a ajuns să teoretizeze domeniul istoriei, fie și în treacăt, fie și eseistic, fie și nebulos uneori, spre a descifra, dincolo de fapte, structuri mai durabile, integrate la rîndul lor în structura armonioasă a universului.

NOTE

1 N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. a III-a, București, 1944, p. 344.
2 H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1889.
3 J. Piaget, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Paris, 1927.
4 O bibliografie esențială în *Tempo e storia. Il „divenire" nella filosofia del'900*, a cura di Luigi Alici, Roma, 1978, p. 79—100.
5 M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", CLXI, 1916, p. 173—189.
6 Cf. M. F. Clengh, *Time and its importance in modern thought*, London, 1937.
7 Cf. Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, 1948; Arnold J. Toynbee, *Change and habit. The challenge of our time*, London, 1966, p. 20—53: *Acceleration in human history*.
8 *Meditațiunile lui Marcu Aureliu*, trad. de C. Fedeleș, București, 1930, p. 54.
9 Cf. Vasile Băncilă, *Tragicul lui Pârvan și tragicul modern*, în vol. *In memoria lui Vasile Pârvan*, București, 1934, p. 28—45.
10 V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 14.
11 Idem, *Idei și forme istorice*, București, 1920, p. 120.
12 *Ibid.*, p. 51.
13 *Ibid.*, p. 83.
14 *Ibid.*, p. 50.
15 *Ibid.*, p. 51.
16 *Ibid.*, p. 68.
17 *Ibid.*, p. 132.
18 *Ibid.*, p. 124.
19 *Ibid.*, p. 50.
20 *Ibid.*, p. 72.
21 *Ibid.*, p. 134.
22 *Ibid.*, p. 42.
23 *Ibid.*, p. 68.
24 *Ibid.*, p. 58.
25 *Ibid.*, p. 65.
26 *Ibid.*, p. 71.
27 *Ibid.*, p. 108.
28 *Ibid.*, p. 70.
29 T. Vianu, *V. Pârvan și concepția tragică a existenței*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială", București, 1928, nr. 3—4, p. 365.
30 „Analele Academiei Române. Dezbateri", XXXV, 1912/13, p. 157—158.
31 Pentru preocupările mai noi pe acest tărîm, cf. Wilhelm Hoerner, *Zeit und Rhythmus. Die Ordnungsgesetze der Erde und des Menschen*, Stuttgart, 1978.
32 Cf. și *L'histoire et ses méthodes*, éd. par Ch. Samaran, Paris, 1961, p. 52.

33 V. Pârvan, *Începuturile vieții romane la gurile Dunării*, București, 1974, p. 38.
34 Idem, *Idei și forme istorice*, p. 49.
35 *Ibid.*, p. 57.
36 *Ibid.*, p. 80.
37 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, 1934, p. 11 sqq.
38 V. Pârvan, *Idei și forme istorice*, p. 62.
39 *Ibid.*, p. 50, 79.
40 *Ibid.*, p. 69 ; *Memoriale*, București, 1923, p. 58. Cf. și Virgil Catargiu, *Cunoașterea istorică, obiectul ei și sensul istoriei la Vasile Pârvan*, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie", Iași, X, 1973, p. 475—484.
41 Ernest Stere, *A. D. Xenopol — filosof al istoriei*, în vol. *A. D. Xenopol. Studii privitoare la viața și opera sa*, București, 1972, p. 127.
42 V. Pârvan, *Idei și forme istorice*, p. 150.
43 *Ibid.*, p. 76.
44 *Ibid.*, p. 135—136.
45 Cf. Alexandru Constantinescu, *Vasile Pârvan filosof al istoriei*, în „Viața românească", XXX, 1977, nr. 6, p. 34. Vezi și V. Pârvan, *op. cit.*, p. 131—136.
46 Alexandru Constantinescu, *op. cit.*, p. 35—36.
47 F. Braudel, in *L'histoire et ses méthodes*, p. 52. Cf. și Daniel Roche, *De l'histoire sociale à l'histoire socio-culturelle*, in „Mélanges de l'Ecole Française de Rome", t. 91, 1979, no. 1, p. 9.
48 F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, 1969, p. 56. Paralelă sesizată de Alexandru Constantinescu, *op. cit.*, p. 35—36.
49 V. Pârvan, *op. cit.*, p. 194, 175.
50 *Ibid.*, p. 124.
51 Alexandru Constantinescu, *op. cit.*, p. 38.
52 V. Pârvan, *op. cit.*, p. 148.
53 H.-I. Marrou, *Le métier de l'historien*, in *L'historie et ses méthodes*, p. 1 766.
54 Paul Fraise, *Les structures rythmiques*, Bruxelles-Paris, 1956, p. 2, 91.
55 Idem, *Les conduites temporelles*, Paris, 1957, p. 97.
56 L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, București, 1943, p. 9.

Dacoromania, V, 1979—1980, p. 1—8.

TIMP ŞI REGRESIUNE ÎN ABORDAREA TRECUTULUI

Un consens simplist admite ca metodă unică şi indiscutabilă în studiul istoriei urmărirea cronologică a evenimentelor pe firul cauzalităţii. Viziunea lineară a cronicarului din evul mediu se întîlneşte în această atitudine cu viziunea genetică a istoriografiei moderne. Amîndouă plasează pe istoric la originea lucrurilor şi îl invită să le urmărească desfăşurarea pas cu pas. Cei mai scrupuloşi îi recomandă să o facă fără prejudecăţi, ca şi cum intrînd în laboratorul său istoricul ar putea lăsa în vestibul, ca pe o haină de ploaie, acea încărcătură de idei, sentimente, obsesii ale lumii sale, pentru a plonja într-o altă epocă, purificat de orice contingenţă. Că lucrul acesta nu e posibil, abia dacă trebuie să o mai spunem. Astăzi se admite ca inerentă subiectivitatea oricărei cercetări în acest domeniu, iar implicaţia contemporană a demersului respectiv apare ca neîndoielnică.

E firesc, în fond, ca procesul cunoaşterii să se desfăşoare de la cunoscut spre necunoscut, de la apropiat la îndepărtat, aşa încît sugestia lui G. Papini de a se elabora o istorie pornindu-se de la prezent spre trecut nu e deloc absurdă. Practic, aşa se şi întîmplă, fiindcă nimeni nu se ocupă de o epocă fără a-i scruta consecinţele curente, proiecţia ei în prezent. Cineva a pretins, nu fără temei, ca orice biografie să înceapă cu moartea personajului, fiindcă acesta e momentul cel mai încărcat de semnificaţie, care poate deschide o cale *à rebours* spre înţelegerea personalităţii respective. Este ceea ce am putea numi *metoda regresivă*, pe care orice istoric o subînţelege, însă puţini o proclamă ca atare, deşi se vorbeşte tot mai mult de impactul actualităţii, de „l'histoire liée à l'historien", de comandamente sociale

etc. Totuşi Marc Bloch afirma necesitatea unei metode „prudent regresive", prin care istoricul să poată valorifica experienţa curentă în cunoaşterea trecutului [1], iar mai aproape de noi H.-I. Marrou consideră ancheta istorică drept o „analiză regresivă", în sensul că orice etapă a problemei trimite la o stare anterioară şi aceasta *ad infinitum* [2].

Dacă e adevărat că numai sfîrşitul ne îngăduie să interpretăm geneza şi etapele intermediare [3], istoria contemporană se defineşte pe drept cuvînt ca „suverană inspiratoare a oricărei interogaţii asupra trecutului" [4]. Istoria nici n-ar începe, ne previne P. Nora, decît în clipa cînd istoricul, pornind de la propriul său prezent, pune trecutului întrebări la care acesta poate nici n-a gîndit vreodată [5]. Consensual, s-a spus chiar că trecutul e o proiecţie regresivă a clipei de faţă (M. Pokrovski). Prezentism, aşadar? Istoricii americani Ch. A. Beard şi C. L. Becker sînt invocaţi de obicei pentru a ilustra această direcţie, născută dintr-un anume relativism al cunoaşterii, care duce pînă la urmă la absolutizarea clipei de faţă [6]. Dar nu e decît un mod de a recunoaşte dependenţa cunoaşterii istorice de perspectiva celui care o practică, deci de prezentul în care se situează *volens-nolens*.

S-a vorbit, în vremea din urmă, de un principiu al cronologiei inverse (*Gegenchronologie*) pornindu-se tocmai de la situaţia privilegiată a prezentului în studiul duratei [7]. Dacă istoria poate fi comparată cu un fluviu, prezentul nu e de căutat decît la gurile acestuia [8], iar mişcarea istoricului nu poate fi decît *în amonte*, spre izvoare, cum a şi încercat să o facă pentru spaţiul german (nu fără a stîrni vajnice opoziţii) Hellmut Diwald [9]. Trebuie să distingem totuşi între procesul *pregătitor* (cînd istoricul reface în adevăr „inelele" trecutului *à rebours*) şi cel *restitutiv* (cînd istoricul urmăreşte oarecum firul cauzalităţii). Primul implică o coborîre în timp, ca în schema lui H.-I. Marrou [10], de la actual spre nivelul documentului primar; celălalt, o întoarcere „pe firul apei", în sensul unei cauzalităţi ce încatenează evenimentele.

În această privinţă, cîteva constatări extrase din istoriografia română, mai ales din opera prodigioasă ca amploare şi diversitate a lui N. Iorga, n-ar fi lipsite de interes. Se poate spune, pornind de la experienţa acestuia, că nu este

vorba în istorie de o metodă unică, aşa cum apare la A. D. Xenopol, teoreticianul *inferenţei,* sau cum o definea şcoala materialistă a secolului XIX. De altfel, Xenopol însuşi observa, în dezacord cu Ed. Quinet, că nu e obligatoriu ca istoricul să pornească de la începuturile obscure spre actual, ci el poate proceda ca şi geologul, examinînd mai întîi starea prezentă spre a coborî apoi, regresiv, pe scara timpului, ca să explice genetic acea stare [11]. Este o idee asupra căreia avea să revină şi mai tîrziu, într-un studiu ce pune în relaţie, sistematic, istoria cu geologia [12]. O regăsim şi la alţi gînditori, de pildă L. Blaga, pentru care prezentul constituie arhiva cea mai bogată din care se nutreşte un istoric [13]. Cazul lui N. Iorga e încă mai grăitor. Revendicîndu-se în mod expres de la organicismul lui Ranke, el considera omul, în toată concreteţea sa, ca unic subiect al istoriei [14]. Raportarea lui la întreaga durată devine logică.

Legat printr-un destin inexorabil de prezent, istoricul îi incorporează experienţa şi o sporeşte cu ceea ce îi „confiază" trecutul. Istoria, observă Iorga, „nu numai că ne lasă în mijlocul vieţii, dar o lărgeşte prin perspectiva imensă a trecutului, prin presimţirea viitorului fără capăt" [15]. Plasat în clipa prezentă, istoricul recuperează pe cont propriu, însă punînd la contribuţie eforturile solidare ale breslei, durata în ambele direcţii. Care e, în definitiv, punctul său de pornire ? Izvoarele, se spune aproape invariabil. Dar izvoarele, prin însăşi natura lor, comportă inerente devieri subiective de la linia adevărului, în măsura în care prespun intenţionalitate [16]. Care va fi atunci criteriul de judecată, principiul selectiv şi restaurator ? Viaţa, care se desfăşoară pe coordonate mai durabile, implicînd „permanenţe", răspundea Iorga [17], insistînd asupra nevoii unui contact permanent cu realitatea în veşnică mişcare şi totuşi esenţial aceeaşi. Ea este sursa acelui fond aperceptiv, fără de care istoricul nu se poate apropia cu înţelegere de document şi nu-i poate asigura o corectă restituţie.

Numai pornind de la cunoaşterea deplină a realităţii ambiante istoricul poate spera să stoarcă din surse adevărul, care înainte de a fi *istoric* trebuie să aparţină *vieţii.* Un sens uman, cvasi-permanent, al lucrurilor asigură justa interpretare. Căci „oamenii de odinioară, mai mult sau mai puţin, aveau sentimentele şi sistemul de cugetare pe care le avem

noi", observa Iorga, apreciind că documentele înseşi nu sînt decît „rămăşiţe risipite dintr-o psihologie dispărută", dar reconstituibilă. Pornind de la psihologia proprie şi de la psihologia altora, „dacă avem puţin simţ istoric, ne putem strămuta în starea de spirit a altor timpuri," adăuga istoricul, convins că poate deveni, pe rînd, grec, roman etc. şi că astfel se apropie de fondul vieţii de odinioară. Spiritul său se mişcă deci regresiv, de la *hic et nunc* spre trecut, asupra căruia proiectează lumina experienţei sale. „Şi întrebuinţînd normele, totuşi atît de sigure, ale logicei cugetării, simţirii, acţiunii omeneşti, avem dreptul — conchidea Iorga — să zicem că putem reconstitui cele ce au fost" [18].

Aventura cunoaşterii în istorie reclamă o identificare prin trăire (*Erlebnis* în terminologia lui Dilthey) cu epocile sau personajele cercetate. Pe rînd, istoricul participă la destine dintre cele mai variate, ubicuitatea lui e o condiţie profesională. Sensul cercetării e deci *à rebours,* regresiunea în timp o metodă de restituţie pe care istoricii aleşi şi-o asumă instinctiv, ca şi creatorii de artă. Şcoala chiar, şcoala înaltă ar avea datoria „să pună pe student în contact cu izvorul", procurîndu-i în felul acesta „fiorul realităţilor", cufundîndu-l în „curentul timpului trecut", împărtăşindu-l de „intimitatea lui sufletească", aşa încît să poată deveni el însuşi activ, un valorizator al vibraţiilor condensate în izvoare [19].

Chestiunea e deci a poziţiei istoricului faţă de un moment sau altul al duratei. Plonjînd într-un moment din trecut, istoricul o face prevenit de experienţa personală, care e opera prezentului. El proiectează astfel asupra duratei o lumină care nu s-a putut constitui decît tot ca însumare de experienţe venite din trecut. Sensul duratei nu e, aşadar, sub unghiul cunoaşterii, univoc, ci are un dublu sens, cum s-a văzut, şi o dublă finalitate, prezentul conferă sens trecutului, printr-o mişcare inversă, de întoarcere la sursă, iar trecutul îmbogăţeşte, la rîndul său, valorile prezentului. Această istorie, care aparent vine spre noi din negurile trecutului, dar care în fond ne asediază şi dinspre viitor, ca un rîu neistovit, poate fi refăcută prin mişcare în *amonte*, pînă la izvoare, şi întrucîtva „presimţită" prin meditaţie asupra dimensiunii ei viitoare. La intersecţia dintre *ceea ce a fost* şi *ceea ce va fi* se află istoricul, *Janus Bifrons,* atent la toate momentele duratei, pe care le sintetizează mereu. Orice lucru „vine

dintr-un trecut, care se află în el și cuprinde semințele gata să izbucnească ale unui viitor"[20]. Clipa de față e punctul de convergență, sinteza spre care se apleacă, arcuindu-se, trecut și viitor. Este o metaforă bergsoniană[21], pe care o aflăm concomitent, însă altfel exprimată, și la N. Iorga, a cărui gîndire comportă desigur și alte analogii cu intuiționismul. Spre deosebire însă de Bergson, care sprijină întreaga evoluție pe un principiu metafizic (*elan vital*)[22], istoricul român o circumscrie la sfera umanului și recomandă intuiția doar ca mijloc de a pătrunde mai direct în miezul lucrurilor.

Metoda nu era nouă, firește, căci o preconizase încă Blaise Pascal, atunci cînd deosebea între metoda „matematică", de studiu riguros al problemei, și metoda *saltului*, adică a „arderii etapelor" în cunoaștere. N. Iorga era foarte bucuros să constate această coincidență, invocînd *saltul* pascalian în sprijinul propriei sale concepții de metodă[23]. Saltul îi permite istoricului de vocație, după ce și-a exersat destul spiritul critic, lărgindu-și mereu orizontul, să „plonjeze" în altă unitate spațio-temporală (*cronotop*), pentru a o explora și defini comparatistic. Școala franceză l-a făcut să pună inițial accentul pe răbdare și precizie[24]. Temperamentul și spiritul său constructiv îl îndeamnă apoi să recurgă mai mult la intuiție, la *salt*, fără să ignore totuși avantajele unei munci meticuloase și exacte, pe care el însuși a profesat-o. Apelul ostentativ la această metodă trebuie să fi fost însă o reacție contra exceselor istoriografiei pozitiviste, legată prea mult de amănunt, sufocată de lipsa acelui orizont fără de care nici o construcție nu se poate concepe[25]. Era convins, ca și d'Aguesseau (1716), că „o prea mare și migăloasă exactitate coboară spiritul în loc să-l înalțe"[26].

O anume ostentație se recunoaște, desigur, în formularea antinomică a raportului dintre erudiția pacientă, cumulardă, și metoda „saltului", ce pare a se dispensa de complicatul instrumentar al profesiei. Pare numai, fiindcă în realitate *intuiția* la care se referă Iorga, *saltul* pascalian în chiar miezul lucrurilor, prin divinație, implică o riguroasă pregătire și refuză arbitrariul, aventura, capriciul interpretativ. Metoda mai înseamnă și efort de participare la viața trecutului, de identificare simpatetică cu acesta. Un transfer de „viață" se face de la *subiect* la *obiect*, sporindu-i gradul de

inteligibilitate. Pedanteria și moda dispar, pentru a face loc adevărului crescut organic din viața care a fost [27]. Eminescu nu gîndise altfel atunci cînd se dorea cufundat „ca un budist în trecut" [28], știindu-se în miezul duratei, sinteză miraculoasă de trecut și viitor, „ca pădurea într-un sîmbure de ghindă". *Sărmanul Dionis* cunoaște aventura regresiunii în timp, coborînd fără tranziție în altă epocă, la fel ca unele personaje sadoveniene, căci el semnifică însuși „geniul neamului românesc, pururea avînd în minte trecutul întreg" [29]. Esențial în gîndirea poetului, ca și în aceea a lui N. Iorga, este efortul de cuprindere totală, sintetică a duratei, fiindcă numai o astfel de comprehensiune poate îngădui raporturi corecte între faptele trecutului.

Punctul de plecare, în ambele cazuri, e prezentul înțeles ca sinteză a duratei, o sinteză în care se întîlnesc ultimele reverberații ale trecutului cu germenii abia sesizabili ai viitorului. Situat în acest punct de privilegiu, istoricul poate iniția descinderi într-un moment sau altul al duratei, urmărind, dacă se poate spune astfel, o diacronie *à rebours*, mergînd așadar pe firul apei, de la vărsare pînă la sursă. Căci „istoria e un curs. Un val trece și ce atinge el interesează. Cînd un afluent apare, îl urmărim, pentru a înțelege, pînă la izvor. Dar pe urmă ne lăsăm iarăși duși de mersul apei" [30]. Viziunea de ansamblu interesează, acel „ansamblu solidar" la care Iorga a făcut mereu apel [31], recomandînd ca istoricul să se raporteze neîncetat la societatea contemporană. Căci „viața care se desfășoară — conchidea el — e cel mai bun învățător pentru a se putea desluși viața a cărei desfășurare s-a isprăvit" [32].

Actualitatea sprijină înțelegerea trecutului, iar trecutul ajută la deslușirea actualității. „Plimbîndu-ne în dublu sens pe linia temporală (devenită astfel, în parte, ca și cea spațială, reversibilă), prezentul se explică prin trecut, iar trecutul se clarifică prin prezent ; ceea ce a fost *după* explică ceea ce a fost *înainte*". O unitate organică, indisolubilă, se stabilește între *înainte* și *după*, cauzalitatea și finalitatea dezvăluie „cele două fețe corelate ale existenței umane, cele două direcții de explicație a fenomenului social : prin *trecut* și *viitor*" [33]. Ele se întîlnesc în *prezent*, unificate în persoana istoricului, care devine astfel un receptacol, un punct de convergență și un factor esențial în restituirea duratei.

Cum se scrie istoria? Întrebarea și-a pus-o și N. Iorga, într-o lecție de deschidere (1898)[34], deosebind între perspectiva *estetică*, cea *morală* și cea *științifică* din care se poate răspunde, preocupat el însuși de singura perspectivă justă, aceea care tinde la o restituție cît mai deplină a adevărului. Admițînd prioritatea absolută a veracității, el punea în serviciul istoriei trei elemente: *muncă, inteligență* și *talent*, alături de o comprehensiune largă, tolerantă, capabilă să pună pe istoric în contact cu realitatea de care se ocupă. Unii au crezut, simplist, că a stăpîni metoda e totul, căci ea e calea ce duce la țintă. Însă „metoda cea mai bună, observă Iorga, are valoarea pe care i-o dă omul care o întrebuințează", iar valoarea acestuia din urmă ține de „orizont, disciplină și omenie"[35]. Sînt însușiri care, alături de cele deja menționate mai sus, îl ajută pe istoric să deceleze în realitatea vie elementele în stare să contribuie la înțelegerea fenomenelor din trecut. Căci asemeni „brazdelor pe care o corabie le taie pe mare", după expresia lui Schlözer, faptele istorice nu dispar fără urmă, ci își continuă oarecum existența, materializată în monumente: edificii, statui, tablouri, vase, monede, morminte, urme scrise etc. „Pentru a ne apropia deci de cunoașterea unui eveniment istoric — conchidea Iorga — trebuie să stăpînim tot complexul de urme pe care le-a lăsat acel eveniment"[36].

Urmele, reflexele peste timp, implicațiile tîrzii în trama inextricabilă a realității curente, iată un punct de plecare menit să tulbure pe mulți, căci se opune prejudecății pozitiviste a separării tranșante între dimensiunile duratei și acordă prezentului, ca moment de sinteză și de creație efectivă, rolul primordial.

În al doilea rînd, răsturnarea raportului dintre ipostazele duratei, în sensul că mișcarea spiritului se efectuează *à l'envers*, de la prezent spre trecut, de la apropiat la depărtat, de la concretul observabil fără intermediu spre lumea care a fost odinioară. E un principiu de metodă pe care am fi tentați să-l punem în legătură cu evoluționismul spencerian, dar care, în cazul de față, trebuie dedus mai curînd din gîndirea „vitalistă" a istoricului. Vitalistă *sui generis*, desigur, fiindcă în explicarea fenomenelor istorice N. Iorga n-a recurs la nici un principiu imaterial, morfogenetic. El a stăruit, în schimb, asupra valorii supreme a vieții, iar aceasta

l-a situat în chiar miezul fierbinte al duratei. Așa s-ar putea explica și multitudinea manifestărilor sale, unificate de exigența participării la înnobilarea prezentului. În numele aceleiași nevoi, el nu făcea „nici o deosebire de principiu" între opera istoriografică și aceea socio-politică sau culturală [37], socotindu-se solidar cu tot ceea ce poate contribui la sporirea vieții. Era firesc deci ca, în abordarea trecutului, el să pornească regresiv, de la actualitate și să facă din trecutul însuși un mijloc de a fortifica actualitatea, de a-i spori forțele vitale.

În al treilea rînd, identificarea prin trăire cu trecutul, dialogarea continuă și „fără interpret" cu acesta i-a înlesnit „o comunicație sufletească" [38] și putința de a stabili analogii, paralelisme, similitudini, repetiții, ce relevă pe de o parte caracterul unitar al istoriei [39], iar pe de alta nevoia unei metode comparative. În același timp, identificarea cu obiectul fiind, după propria-i expresie, „o minune pe care în literatură o face zilnic talentul și entuziasmul pentru subiect" [40], cercetarea poate duce la înțelegerea mai adîncă a resorturilor înseși ale creației, care și în istoriografie implică, desigur, un factor imponderabil. Importantă, decisivă, rămîne relația istoricului cu realitatea vie, din care se nutrește intuiția, simțul său divinatoriu. Pornind de aici, el poate chestiona documentul „după regulele logicei, după un oarecare sens psihologic", deprins și acesta din experiență [41]. Restituția înfăptuită, istoricul se întoarce în prezent, spre a-i potența resursele de vitalitate. Sensul mișcării e așadar dublu. „Să pornim de la societatea contemporană și să revenim la dînsa" [42], îndemna Iorga, în concepția căruia regresiunea implică și o progresiune, ba chiar și o prospecțiune. Experiența directă dă sensul structurilor, al reacțiilor firești, al conduitelor, al factorilor de permanență, elemente definitorii pentru orice gîndire istorică modernă.

Rezultă de aici că a face „drumul invers", cum îi plăcea lui V. Pârvan să spună [43], e singura cale pe care istoricul se poate apropia de realitățile trecute și toată istoriografia o confirmă. Cu spiritul său clar și sistematic, E. Bernheim n-a făcut decît să-i recunoască legitimitatea atunci cînd vorbea de contiguitatea serială în sens negativ [44]. A făcut-o înainte ca Bergson să releve sensibilitatea intuiției la schimbare, punînd semnul egal între gîndirea intuitivă și gîndirea în

durată : „Penser intuitivement est penser en durée". Înseamnă aceasta e renunța la rigoare? Nicidecum, dacă plonjeul într-un moment sau altul din durată nu se oprește la impresie, ci e urmat de analiza metodică a fragmentului respectiv. Opera lui N. Iorga, invocată aici cu precădere, e un exemplu și ea îndeamnă la concilierea particularității faptelor istorice, pornind de la *hic et nunc*, cu postulatul explicației.

NOTE

1 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, Paris, 1964, p. 15.
2 H.-I. Marrou, *Le métier d'historien*, în Ch. Samaran (sd.), *L'histoire et ses méthodes*, Paris, 1961, p. 1479.
3 Jean Baechler, *Préface* la Augustin Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, Paris, 1979, p. 8.
4 Pierre Nora, *Le retour à l'événement*, în *Faire de l'histoire*, I, Paris, 1974, p. 210.
5 *Ibidem*, p. 227.
6 *Dicționar de filozofie*, București, Ed. Politică, 1978, p. 555—556.
7 Hellmut Diwald, *Mut zur Geschichte*, Bersich/Gladbach, 1983, p. 44—45.
8 *Ibidem*, p. 46.
9 Idem, *Geschichte der Deutschen*, Frankurt/M., 1978, p. 15—18.
10 H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 1502.
11 A. D. Xenopol, *Opul lui Edgar Quinet „La Création"*, în *Convorbiri literare*, 1870, nr. 11—14.
12 Idem, *Istoria și geologia*, în *Viața românească*, V, 1912, nr. 9—12, p. 345—352; *L'histoire et la géologie*, în *Revue roumaine*, VI, 1911, nr. 65, p. 513—555. Cf. și Al. Zub, *Junimea, implicații istoriografice*, Iași, 1976, p. 260.
13 *Idei trăite*, antologie de Geo Șerban, București, 1968, p. 124.
14 N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. III, București, 1944, p. 16.
15 *Ibidem*, p. 33.
16 D. Prodan vorbește chiar de o dublă deviere, aceea provocată de creatorul documentului și aceea pe care o adaugă interpretul acestuia (Răscoala lui Horea, I, București, 1979, prefață).
17 N. Iorga, *op. cit.*, p. 96.
18 *Ibidem*, p. 114.
19 *Ibidem*, p. 142.
20 *Ibidem*, p. 160
21 H. Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, 1922.
22 Idem, *L'évolution créatrice*, Paris, 1907.
23 N. Iorga, *op. cit.*, p. 225—226.
24 *Ibidem*, p. 33.
25 Cf. M. Berza, *Știință și metodă istorică în gîndirea lui N. Iorga*, București, 1945 (extras), p. 49.
26 N. Iorga, *op. cit.*, p. 286.
27 *Ibidem*, p. 44—45.
28 Apud G. Călinescu, *Viața lui Eminescu*, București, 1969, p. 181.

29 M. Eminescu, *Icoane vechi și icoane nouă*, București, 1974, p. 192—194. Pentru context, v. Al. Zub, *Viziune și desfășurare istorică la M. Eminescu*, în *Revista de istorie*, XXXIII, 1980, 6, p. 1099—1117.
30 N. Iorga, *op. cit.*, p. 160.
31 *Ibidem*, p. 162.
32 *Ibidem*, p. 96.
33 V. Pavelcu, *Drama psihologiei*, ed. II, București, 1972, p. 23—24.
34 N. Iorga, *op. cit.*, p. 49—57.
35 *Ibidem*, p. 166.
36 *Ibidem*, p. 53.
37 *Ibidem*, p. 98.
38 *Ibidem*, p. 347.
39 *Ibidem*, p. 216—217.
40 *Ibidem*, p. 44.
41 *Ibidem*, p. 177.
42 *Ibidem*, p. 142.
43 V. Pârvan, *Scrieri*, București, 1981, p. 328.
44 E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 5. Auflage, Leipzig, 1908, p. 9, 33, 117.

Anuarul Institutului de istorie și arheologie, Iași, XVIII, 1981, p. 439—443 ; *Revue Roumaine d'Histoire*, XX, 1981, 4, p. 765—772.

NOSTALGIA TOTALITĂȚII : MIRCEA ELIADE

Vastă și polimorfă, opera lui Mircea Eliade n-ar putea fi definită convenabil în afara unui enciclopedism de sursă românească, în măsură să explice marea lui sete de cunoaștere și mulțimea impresionantă a demersurilor sale în cîmpul științei, culturii, artei [1]. Om de Renaștere, avid, proteic, aparent capricios în opțiunile lui tematice, abordînd tărîmuri variate și ambiționînd să nu-i scape nimic din ce e omenesc, el vine dintr-o tradiție culturală, care e aceea a patriei sale, căreia a încercat uneori să-i distingă el însuși coloanele de susținere cele mai de seamă. Prototipul îi părea a fi Dimitrie Cantemir, principele cărturar, și pe „calea regală" deschisă de el, la începutul secolului XVIII, îi situa pe G. Lazăr, I. Heliade-Rădulescu, Al. Odobescu, I. Ghica, B. P. Hasdeu, M. Eminescu, N. Iorga ș.a. Lui Hasdeu, de care se simțea cel mai aproape, grație poate orizontului vast al inițiativelor și ambiției sale de a construi monumental, Eliade a voit de altfel să-i restituie opera întreagă, în 20 de volume, dar a fost constrîns să se limiteze în cele din urmă la o selecție de *Scrieri literare, morale și politice* (I—II, 1937), cu un studiu introductiv în care evoca tocmai acea tradiție enciclopedică, punînd-o pe seama nevoii de a acoperi mari goluri în cultură. El observa că pînă la mijlocul secolului XIX n-a existat un sentiment al handicapului istoric și că abia în etape mai tîrzii acest handicap e decelabil sub formă de „complexe" care au generat o literatură polemică, una ce exprimă în fond voința de a le depăși prin conștientizare [2]. Secolul XIX românesc îi revela o conștiință adîncă a demnității umane și un mesianism ce nu ezita să se ia la întrecere cu marile modele. Nu *pro* sau *contra* Europei tre-

buia să se edifice România, ci în comunicare cu toate culturile, asimilînd orice putea contribui la o creștere spirituală, creînd așadar *întru* universalitate.

Această „nerăbdare a creației" a nutrit vechiul filon enciclopedic, iar cadența tot mai rapidă a evenimentelor i-a conferit adesea un caracter frenetic, dacă nu și dramatic. Trebuia să se creeze un stat unitar și să se edifice o cultură demnă de era care începuse. Interpretînd astfel enciclopedismul ca „un destin al întregului secol XIX românesc", Eliade nu-și ascundea, la cei 30 de ani ai săi, cînd reactualiza marea figură a lui Hasdeu, admirația pentru vasta deschidere constructivă a epocii : „Ce voință înspăimîntătoare de creație ! Se poate spune că anii 1821—1880 au fost singura jumătate de secol de megalomanie română, cînd noi ne credeam centrul atenției universale. Ceea ce caracterizează întreagă această epocă este setea de *monumental*, de grandios" [3].

O explozie de energie și de speranță stă la temelia marilor creații din jumătatea de secol care a precedat întîia conflagrație mondială, la capătul căreia s-a putut desăvîrși unitatea politică de stat a românilor. A doua mare explozie de energie națională avea să urmeze în scurtul răgaz dintre cele două războaie, iar cel ce o personifică mai bine e desigur Eliade însuși, a cărui adolescență și tinerețe au fost marcate de actul Unirii din 1918 în dublu sens : pe de o parte, noua generație se elibera de obsesia politicului, iar pe de alta, ea încerca o proiecție universală, nu lipsită de temeritate, cum ne asigură chiar Eliade în *Amintiri* (I, 1966). Totul părea că trebuie luat de la capăt. Ceea ce se va numi *faza monumentalului* [4], afla în opera lui Vasile Pârvan, istoric, arheolog, filosof și literat, îndemnuri de prestigiu și un exemplu încurajator.

Două desiderate avea deci cultura română de împlinit : să extindă opera cunoașterii de sine a națiunii prin recuperarea continuă a trecutului și să se răsfrîngă onorabil în afară prin creații de interes universal [5]. În ambele direcții aportul lui Eliade e remarcabil. Memorialistul oferă destule detalii pentru a ne închipui frenezia cu care s-a dedat pe rînd științelor naturii, astronomiei, istoriei, filosofiei, orientalisticii, creației literare, îmbrățișînd cu pasiune domenii diverse, în voința lui neînfrîntă de a cuprinde, înțelege și expli-

5 — Cunoaștere de sine și integrare 208

ca tot ce ţine de situarea omului în cosmos şi în durată. Conduita „megalomană" pe care o sesizase în epoca palingeneziei române o regăsim şi la el, după un secol, şi ea explică admiraţia pentru Cantemir, Hasdeu sau Iorga, acei monştri sacri ai erudiţiei, uniţi peste timp de aceeaşi sete de cuprindere globală a disciplinelor antropologice. In plus, sub presiunea noilor directive de pe continent, se recunoaşte (nu numai) la el „une volonté de forcer l'Histoire, un appétit de s'y insérer, d'y susciter à tout prix du nouveau" [6]. Sete de plenitudine ? Prezumţie adolescentină ? Ispită faustică ?

Admiraţia pentru Goethe, mărturisită adesea, nu se datoreşte desigur numai interesului pentru „fenomenul originar", mereu prezent la Eliade, ci şi fascinaţiei pe care multiplele ipostaze faustice o vor fi exercitat asupra existenţialismului *avant la lèttre* de la „Kriterion". Capacitatea lui enciclopedică, o spune unul dintre marii săi prieteni, Eugène Ionesco, era extraordinară şi ea ascundea o sete de absolut care fascina : „Ils nous semblait à l'époque, que nous ne pouvions accepter que d'être dieux, tellement la condition humaine nous semblait médiocre, bornée, insuffisante" [7]. Eliade era oricum zeul, idolul noii generaţii, aureolat de timpuriu ca erudit şi deopotrivă ca scriitor.

Se admite astăzi că opera savantului formează o frumoasă totalitate cu scrierile lui literare, nuvelele şi romanele lui fiind modalităţi de a adînci mai liber anumite probleme ce i se revelaseră prin ştiinţă [8]. La început însă critica separa planurile şi era mai curînd dispusă a-i suspecta şi pe savant şi pe literat. Nu făcuse la fel cu Goethe şi nu i se întîmpla, în tinereţea lui Eliade, acelaşi lucru lui Iorga ? Important ni se pare faptul că marele orientalist se voia nedespărţit de autorul lui *Maitreyi,* cerînd în mod expres (ca şi Camil Petrescu sau G. Călinescu) să i se considere opera în totalitatea ei [9]. O nostalgie a totalităţii se degajă de altminteri din abundenta şi fertila-i operă, şi ea presupune acea curiozitate avidă din care s-a născut interesul pentru ştiinţele naturii, ca şi preocuparea pentru tot ce ţine de făptura umană ca destin, ca situare în istorie. La această motivaţie personală, intimă, a enciclopedismului eliadesc trebuie să adăugăm una de ordin social-istoric, raportată la nevoile culturii române, şi o alta constînd în nevoia de a extinde

mereu sfera investigației, în acord cu progresele științelor despre om.

Motivația din urmă ne interesează mai ales, fiindcă ea implică o viziune multidisciplinară. „S'il existe en effet une découverte originale et importante qui puisse caractériser notre siècle, c'est bien celle-ci ; l'unité de l'histoire de l'esprit humain“ [10]. Este o mărturisire ce trimite la *istoria filosofică* a lui Hegel, ca amploare a viziunii [11], și mai ales la acea *universalitate umană* invocată de Iorga ca temei al oricărei istorii [12]. Autorul *Generalităților* ceruse și el cîndva să nu se facă distincție între opera sa științifică și cea literară, fiindcă „între una și alta nu e nici o deosebire de principiu și de tendințe“ [13].

Modul în care Eliade abordează istoria religiilor, ca „lectură în filigran“, amintește de acea *istoriologie umană*, din care Iorga n-a ajuns să schițeze decît primul volum (1940), însă care era previzibilă cu mult înainte. Căci iată ce scria marele istoric în 1911, definindu-se ca reprezentant al „noii concepții istorice“ : „Studii de literatură, de artă, de filosofie, de economie sunt de o neapărată necesitate, toate acestea nefiind, într-un anume sens, decît elemente probabile pentru înțelegerea istorică deplină. Pregătirea enciclopedică nu e nicăieri de o mai mare nevoie decît pentru istoricul vrednic de acest nume“ [14]. Viziune globalizantă a cărei putere de seducție Eliade avea să o evoce mai tîrziu : „La universitate am fost atras imediat de Iorga. Regăseam un spirit universal comparabil lui Hasdeu, aceeași varietate de interese, aceeași pasiune de a studia și a interpreta *personal* istoria“ [15]. S-ar putea spune : aceeași nostalgie a totalității, recognoscibilă și la Pârvan și la Nae Ionescu, pentru a nu aminti decît doi dintre profesorii care au exercitat asupra lui o puternică influență. „Mă consider, va declara el, autorul unei opere constituită din romane, nuvele, piese de teatru, eseuri, lucrări de istorie și filosofie“, operă ce se cuvine studiată, ca aceea a lui Goethe, Balzac sau Hasdeu, numai global [16]. Un domeniu se complinește și se luminează prin altul.

Ca erudit, Eliade are ambiția să cunoască totul, de la conduita vînătorului primitiv, a țăranului de la Dunăre sau a pescarului din Oceania pînă la tinerimea rebarbativă a universităților apusene de azi, de la magia șamanică la magia

teatrului, de la canibal la cosmonaut. A retrăi atîtea moduri de viață, ce aventură, ce efort de transmigrație, implicînd deopotrivă risc și asceză! Istoricul, în concepția sa, e ca și un actor care, trebuind să joace mereu alte roluri, e constrîns să intre în psihologia personajelor[17]. Cînd se ocupă de credințe și idei religioase, el descinde în spațiile celor mai diverse culturi, spre a le cunoaște nu doar livresc, ci prin trăire, în sens diltheyan, fiindcă numai astfel se poate degaja unitatea lor profundă. Condiția omului i se revelează de fiece dată. Faptul e cu atît mai semnificativ, cu cît planetizarea culturii implică o viziune integrală asupra destinului uman.

Enciclopedismul eliadesc trebuie pus deci în legătură și cu nevoia de a stăpîni cît mai multe fapte și cu obsesia sintezei. Numai satisfacerea corectă a primei condiții o poate garanta pe a doua. Iar în ce-l privește pe Eliade, el a tins să recupereze „omul total" printr-o „hermeneutică totală" și aceasta prin luarea în considerație a unei cantități uriașe de fapte. Istoricul lasă impresia că știe totul. „Mircea sait tout; quand j'arrivais à nos séminaires communs avec mes notes laborieuses — declară Paul Ricoeur, și el profesor la Chicago, — lui, il arrivait avec sa culture immense. J'ai beaucoup plus appris qu'aucun de ses étudiants en enseignant avec lui"[18]. Să ne mirăm că îl stima atît de mult pe Hasdeu sau că era fascinat de universalismul „renascentist" al lui R. Caillois? Că admira opera lui Teilhard de Chardin și mai ales pe aceea a lui H. Bataille, care ar fi vrut să scrie nimic mai puțin decît o istorie a spiritului?[19]

O istorie a spiritualității umane, în fond, a voit să dea și Mircea Eliade, începînd cu cele mai vechi atitudini semnificative ale omului pînă la fenomenele curente. „Ocupîndu-mă de istoria religiilor — se explică savantul — mă ocup de fapt de istoria primelor comportamente umane, a primelor viziuni și speranțe, a primelor idei. Ce numim noi *religie* astăzi, la început era tot ce avea *semnificație* pentru om, tot ce făcea el cînd, bunăoară, își căuta prada, cînd semăna, cînd pescuia, toate acestea erau atunci acte religioase, sacrosante, pentru că imitau anumite modele supranaturale. Vreau să spun, insistă Eliade, că ocupîndu-mă în special de originile, de rădăcinile miturilor și ale simbolurilor, sînt tot timpul în căutarea universului uman"[20]. În epocile aurorale istoricul

descoperă acele situații-limită ce revelează însăși condiția omului, modul său de a fi în cosmos. El procedează hermeneutic, iar hermeneutica presupune rigoare, erudiție, „filologie", alături de spirit constructiv și de acea disciplină a interpretării fără de care nici o construcție istoriografică nu durează. Singur recunoaște că orice pas spre sinteză e precedat de o „documentare enormă, inertă, sumbră", de o veritabilă „imersiune în documente", în miezul materiei moarte, echivalînd cu o *descensus ad inferos* [21]. Iar documente istoricul ia de oriunde, din orice domeniu care atinge viața și manifestările ei la diverse nivele: din texte vechi și din arheologie, din spațiul etnografic și din folclor, din numismatică și din arte plastice etc. El tinde spre o istorie planetară și cosmică, în felul în care o gîndise și Teilhard de Chardin. *Histoire des croyances et des idées religieuses* nu e altceva decît o istorie universală, o „macroistorie" în care autorul încearcă a desluși sensul lumii reale în totalitatea ei. Ceea ce scriitorul intuise doar, istoricul descoperă și relevă sistematic, anume că „aparent *sacrul* nu se deosebește de *profan*, că *fantasticul* se camuflează în *real*, că lumea este ceea ce arată a fi și totodată un *cifru*" [22]. Ideea aceasta străbate aproape întreaga lui operă, indiferent dacă e vorba de știință sau de literatură și ea implică înțelegerea globală a existenței. O viziune ecumenică a lumii și istoriei, iată ce aduce savantul hermeneut într-un secol sfîșiat de particularisme și intoleranțe. Este viziunea unei istorii a spiritului, a cărui unitate fundamentală, neîndoielnică [23], se revelează la tot pasul și recomandă în istoric pe *omul total*, capabil să asimileze întreaga experiență sacrală a lumii. Iorga vorbise mai înainte de această unitate, dar într-un alt registru, pledînd pentru o nouă perspectivă istoriografică, susceptibilă să releve *permanențele*, unitatea profundă a speciei. „Noi trăim, observă el, și în permanența istorică a ideilor... Religiile chiar, atît de *revoluționar* noi în aparență, pentru care luptăm și murim, nu fac decît să se continuie pe fondul cel mai vechi al inspirațiilor celor mai elementare" [24].

Ideea era desigur mai veche. Secolul XX i-a conferit însă adevărata importanță, pe măsură ce a tins către o planetizare a culturii. O regăsim la Eliade, obsedantă, ca temelie a unui edificiu impunător: „S'il existe en effet une découverte originale et importante qui puisse caractériser

notre siècle, c'est bien celle-ci : l'unité de l'histoire et de l'esprit humain"[25]. Ea poate fi urmărită sub forma unui ecumenism religios[26], dar și în formele istoriei laice, ajunsă în stadiul universalizării. „J'ai toujours été fasciné par cette question : comment retrouver l'unité fondamentale, sinon du genre humain, du moins d'une certaine civilisation indivise dans le passé de l'Europe", mărturisește Eliade[27], convins că „la conscience de cetté unité spirituelle est une découverte récente, encore insuffisamment assimilée"[28]. Ceea ce vrea el să obțină e o lărgire sensibilă a orizontului istoric, astfel ca acesta să cuprindă deopotrivă culturile centrale și periferice, moderne și „primitive". Nostalgia lui s-ar putea numi *macroistorie*, adică istorie la nivelul planetei, singura adevărată[29].

În definitiv, nu există decît o istorie, cea universală, și în perspectiva ei se cuvine studiat orice detaliu. Specializarea cea mai riguroasă nu dispensează pe cercetător de obligația de a-și situa demersul în raza istoriei universale[30]. „Tot ce este *istorie* evident interesează. Circulația unei legende interesează istoria tot atît de mult cît și circulația unei teme metafizice. Tot ce se petrece în timp, tot ce *devine*, lăsînd urme și documente, atrage cu egală îndreptățire atitudinea istoricului"[31]. Un reducționism explicabil cu o jumătate de secol în urmă, dar de neînțeles astăzi, limita totul la o perspectivă istoristă sau sociologistă. Dincolo de *social* și de *istoric*, Eliade află însă manifestările sacrului, din care deducem prezența continuă a lui *homo religiosus*[32]. Sintagma trebuie reținută, căci sensul ei nu e cel comun, termenul însuși de *religie* fiind admis *faute de mieux*. Dimensiunea sacră dă relief existenței umane, revelîndu-se în mituri și simboluri. E poate cea mai ambițioasă formulare a finalității istorice : a descoperi și pune în valoare sensul existenței, al devenirii umane prin intermediul unui element de structură al conștiinței, care este experiența sacrului[33]. O asemenea experiență nu presupune neapărat, afirmă Eliade, credința în zei și în spirite, ci stabilirea unui raport strîns între existență și adevăr, cu alte cuvinte a proteja existența contra haosului, a informului.

Cît de greu se poate ajunge la un atare nivel de înțelegere a lucrurilor aflăm din *Fragments d'un journal*, document tulburător de asceză și disciplină intelectuală, din care

rezultă o cucerire pas cu pas a domeniilor cointeresate în cunoaşterea omului istoric şi o anchetă interdisciplinară sistematică. Stăpînind şcolile de gîndire filosofică, ideologiile în succesiunea lor, istoria şi disciplinele conexe, în primul rînd etnologia, folclorul, literatura, Eliade a putut îmbrăţişa întregul resistematizînd problemele domeniului într-o perspectivă globalizantă [34].

Larga recunoaştere academică de care se bucură azi savantul e un semn că formula propusă nu va rămîne fără ecou. Dar experienţa lui de istoric nu e oarecum asemănătoare cu acel *calvar al absolutului* de care vorbise Hegel?

NOTE

1 Cîteva idei pe această temă am schiţat într-un articol despre *Mircea Eliade şi tradiţia enciclopedică românească*, în *Cronica*, XV, 1980, 16, p. 7.
2 Cf. Mircea Martin, *G. Călinescu şi „complexele" literaturii române*, Bucureşti, 1981, p. 13—57.
3 Mircea Eliade, *Introducere*, la B. P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice*, I, Bucureşti, 1937, p. III.
4 G. Călinescu, *Faza monumentalului*, în *Viaţa literară*, Bucureşti, III, 93, p. 1, 2.
5 V. Pârvan, în *Analele Academiei Române. Dezbateri*, XLVI, 1925—1926, p. 198.
6 E. M. Cioran, *Les débuts d'une amitié*, în *Cahiers de l'Herne*, Paris, 33/1978, p. 259.
7 Eugène Ionesco, *Mircea Eliade*, în *Cahiers de l'Herne*, 33/1978, p. 272.
8 Sergiu Al-George, *Temps, histoire et destin*, în *Cahiers de l'Herne*, 33/1978, p. 341.
9 M. Eliade, *L'Epreuve du labyrinthe*, Paris, 1978, p. 213. Cf. şi Nicolae Florescu, *Mircea Eliade între literatură şi ştiinţă*, în *Tribuna*, XXVI, 1982, 8, p. 8.
10 *Ibidem*, p. 157.
11 Hegel, *La Raison dans l'histoire*, Paris, 1965, p. 39.
12 N. Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, Bucureşti, 3, 1944, p. 91.
13 *Ibidem*, p. 98.
14 *Ibidem*, p. 96.
15 Apud Adrian Păunescu, *Sub semnul întrebării*, Bucureşti, 3, 1979, p. 248.
16 *Ibidem*, p. 261.
17 *L'Epreuve du labyrinthe*, p. 138.
18 *Cahiers de l'Herne*, 33/1978, p. 276.
19 *L'Epreuve du labyrinthe*, p. 108—109.
20 Apud Adrian Păunescu, *op. cit.*, p. 263.

21 M. Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris, 1973, p. 325.
22 Idem, *București, 1937*, în *Ființa românească*, 5/1966.
23 Idem, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, Paris, 1979, p. 10.
24 N. Iorga, *op. cit.*, p. 252, 254.
25 *L'Epreuve du labyrinthe*, p. 157.
26 *Ibidem*, p. 125.
27 *Ibidem*, p. 75.
28 Idem, *Histoire des croyances*, p. 10.
29 Idem, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, 1978, p. 28.
30 *Ibidem*, p. 10.
31 Idem, *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, in *Zalmoxis*, București, II, 1939, p. 66.
32 Henry Corbin, *Mircea Eliade*, în *Cahiers de l'Herne*, 33/1978, p. 270—271.
33 Cf. Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Cluj-Napoca, 1980.
34 *Noua istorie* cultivată azi în Franța cu atîta strălucire nu e altceva decît o tentativă de istorie totală, al cărei cîmp problematic cunoaște o sensibilă extensie. Cf. Jacques Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, 1978, p. 212.

II. PE CALEA RECUPERĂRII

RESURECȚIA DEMNITĂȚII COLECTIVE

Secolul XIX, care a văzut constituindu-se România modernă, un secol sfîșiat de contradicții, se arată a fi relativ unitar în perspectiva luptei pentru recuperarea demnității de odinioară a poporului român. S-ar putea spune chiar că aceasta a fost obsesia lui fundamentală, de expresie și intensitate variabile, însă mereu prezentă, de la criza încheiată cu pacea de la București (1812) pînă după războiul neatîrnării, care și-a pus pecetea asupra ultimelor decenii și a unui întreg secol, tumultuos și dramatic, ce s-a scurs de atunci. Vasile Alecsandri, care a cîntat marile avînturi ale generației sale, se rostea astfel în numele secolului: „Avut-am un vis mare, o nobilă dorință, / De-a scoate România din trista-i umilință" (*Epistolă Generalului Florescu*). Acest vis nu era cu totul nou, însă abia acum, în „secolul naționalităților", el se proiecta pe un fond de realități susceptibile a-i asigura împlinirea, o împlinire graduală și adecvată. A premers-o lupta pentru istorie, care a fost, în fond, o luptă pentru recuperarea demnității noastre.

Cu două secole în urmă, într-o epocă de „cumpănă mare", Miron Costin se hotărîse a scrie istoria poporului său nu doar din impuls cognitiv, ci spre a-i demonstra romanitatea și a-i pune în lumină străvechile virtuți, care nu s-au putut stinge cu totul, fiindcă „natura cea dintîi a lucrurilor nu piere, ci, dimpotrivă, se păstrează veșnic, măcar în parte". Stăpînit de acest sentiment, el divulga „basnele" și „ocările" proferate de interpolatorii cronicii lui Ureche la adresa poporului român, iar atunci cînd compunea versuri, o făcea din mîndrie patriotică, „să să vază că poate și în limba noastră a fi acest fel de scrisoare". Impactul cu socie-

tatea polonă, în mijlocul căreia va fi fost surprins de orgolioasa ignorare a trecutului românesc, i-a biciuit, desigur, voinţa de a lămuri „începătura acestui neam", evoluţia şi faptele ce-l recomandau stimei universale. Cîteva decenii mai tîrziu, Stolnicul Cantacuzino deplîngea lipsa unei istorii naţionale complete, fiindcă această lipsă îngăduia „rîsul şi ocara" străinilor. În aceeaşi vreme, la începutul secolului XVIII, care avea să deschidă epoca fanariotă, Dimitrie Cantemir se înverşuna contra celor ce aduceau „hulă şi ocară nepoţilor şi strănepoţilor", ostenindu-se, la rîndul său, a demonstra „nobilul început" şi demnitatea încă vie a poporului său. A făcut-o în forme erudite, spre a-l recomanda atenţiei generale, convins că „îl păzeşte un trecut şi îl chiamă un viitor". Mai puţin sceptic decît Miron Costin, învăţatul principe ştia totuşi că „mari stînci" îi stăteaua în faţă, barînd calea *istoriei* sale şi deopotrivă pe aceea a unităţii politice a poporului român.

Alţi cărturari îşi vor asocia eforturile, convergent, mai ales către sfîrşitul secolului XVIII şi începutul celui următor, spre a combate ofensele şi neadevărurile puse în circulaţie de neprieteni. Samuel Micu protesta contra situaţiei de „slugă şi rob, prost şi neînvăţat, sărac şi lipit" ce le fusese creată românilor din Transilvania, în timp ce G. Şincai demonstra, cu o ostentativă erudiţie, vechimea şi nobleţea unui popor pe nedrept ignorat sau dispreţuit. Mai drastic, Petru Maior combătea „nălucirile" unor adversari, observînd că „de la o bucată de vreme, precum măgariu pre măgariu scarpină, aşa unii de la alţii împrumutînd defăimările, fără de nici o cercare a adevărului, de nou le dau la stampă, şi cu cît românii mai adînc tac, nemica răspunzînd nedrepţilor defăimători, cu atîta ei mai vîrtos se împulpă pe români a-i micşora şi cu volnicie a-i batjocori". A demonstra, cu mijloace istorico-filologice, vechimea poporului român şi nobleţea eforturilor sale de-a lungul unei istorii atît de dramatice, era preocuparea de bază a Şcolii ardelene. Căci secole de-a rîndul acest popor s-a opus cu îndîrjire furtunilor ce se abăteau mereu dinspre Asia, iar pe seama jertfei lui, între altele, s-a putut progresa mai repede în Apus [1]. O enormă încredere în dreptatea istoriei îi stăpîneşte pe corifeii acestei şcoli care aveau să fecundeze multă vreme ştiinţa şi mai cu seamă conştiinţa românească.

Mesajul lor nu se mărginește la „luminarea" poporului, în spirit raționalist, căci I. Budai-Deleanu îndemna deopotrivă la „minte și virtute", adică la cunoaștere și acțiune, prima fiind menită să afle calea fericirii, a libertății, cealaltă să frîngă „lanț de robie". Altminteri, spiritul ajunge să îngroașe, „cu rîs amar", starea de umilință. Marile convulsii ce avuseseră loc pe continent în ultimele decenii și mai ales răscoala lui Horea recomandau insurecția ca unic mijloc de scăpare: „Un coif pe cap, o sabie în dreapta, / Inimă-în piept și scutul în stînga / Cu vărtute și minte deșteaptă, / Aceste sînt care pot să frîngă / Lanțul robirii tale cumplite, / O, neamul meu de tot ovilite!" Ca în îndemnul lui Romândor, personaj simbolic din *Țiganiada*, moartea devine astfel singura alternativă a „slobozeniei" și un mod de a-i fixa, în plan axiologic, prioritatea [2].

Așadar, *rațiune* și *forță*. Ideea va fi reluată mereu și sub diverse forme, pînă la demonstrația magistrală a lui N. Bălcescu: „Nu poate fi fericire fără libertate, nu poate fi libertate fără putere și noi românii nu putem fi puternici pînă cînd nu ne vom uni cu toții în unul și același corp politic" (1849). Ca să se ajungă la această expresie clară și imperativă au fost necesare îndelungi eforturi convergente, implicînd solidaritatea mai multor generații pe linia luptei cu inerția, cu degradarea morală adusă de aluviunile istoriei și mai ales de regimul fanariot, spre a forma o conștiință civică, în stare să pună de acord societatea noastră cu ritmul și exigențele lumii moderne. N-a fost ușor, nici simplu, fiindcă dezvoltarea unui organism național la intersecția a trei imperii vecine era menită să provoace acțiunea dizolvantă a acestora, mai ales că nu era vorba de un organism izolat, ci de o mișcare mai amplă, capabilă să schimbe esențial vechiul echilibru de forțe pe continent. Așa se face că în timp ce numeroși cărturari din Apus îmbrățișau cauza popoarelor împilate din centrul și sud-estul Europei, guvernele respective îi opuneau, tenace, menținerea Imperiului Otoman ca element de contrapondere. Țările române se aflau „în calea răutăților", după expresia cronicarului, dar în același timp ele se aflau la Dunărea de Jos, într-un spațiu fertilizat de marele fluviu, ceea ce îl determina pe Saint-Marc Girardin să prevestească orașelor noastre șansa de a deveni „les auberges de la civilisation dans sa nouvelle rou-

te vers l'Orient"[3]. Aceasta presupunea sincronizarea cu structurile apusene, efortul de a recupera anii de inerție și opresiune, astfel ca poporul român să poată sta din nou alături de popoarele mai puțin vitregite de istorie.

Ideea de restituire a demnității de odinioară devine obsedantă, iar „această demnitate — remarcă un subtil exeget — nu numai că a prezidat raporturile culturale, dar ea este aceea care a fixat reperele majore, alături de conștiința latinității, existența unei tradiții de cugetare și creație pe care se întemeia, ca jalon principal, dreptul la independență și, pe măsură ce domeniul cultural a evoluat, necesitatea unității"[4]. Este, fără îndoială, nota caracteristică a unei epoci dintre cele mai frămîntate, epocă al cărei produs esențial și durabil avea să fie constituirea unui stat unitar și independent la Dunărea de Jos, acolo unde, după Congresul de la Viena, care a inaugurat o perioadă de pace în Occident, se mutase oarecum centrul de gravitate al Europei.

O asemenea epocă se desfășoară, inerent, sub patosul duratei, iar acest patos, ușor de sesizat în sfera culturii și a politicii, modifică profund simțirea colectivă, antrenînd acele schimbări de mentalități care participă îndeobște la marile evenimente[5]. Și dacă e necesar să cunoaștem faptele, pentru ca din structurarea lor să deducem profilul epocii, nu mai puțin important e să decelăm stările de spirit, ele însele generatoare de fapte, așadar de istorie. „C'est à mon avis un grand sujet de méditation pour l'observateur philosophe que le génie d'un siècle qui ne se soutient que par le souvenir du passé et le génie vigoureux, nerveux, d'un siécle de nouvel avenir", nota, în *Amintiri*, Alecu Russo, unul dintre cei mai sensibili reprezentanți ai epocii, pentru care patria, ca topos mirific stînd sub binecuvîntarea divinității, reclamă din partea fiecărui cetățean datoria de a i se dărui cu totul.

Oare nu la fel gîndise și Ionică Tăutu, atunci cînd, întemeiat pe „analurile veacurilor", sfătuia pe români să nu-și uite nobila obîrșie, nici misiunea ce le-a fost hărăzită de providență ? Se referea la misiunea de a fi străjeri ai civilizației „în mijlocul șleahului ce vine de la nord la sud", acolo „unde trebuia să ne calce ori să ne mături picioarele trecătorilor". Nu erau ei „odraslele Romii, în linie dreaptă" ?[6] Fără ostentație polemică și fără exclusivismul Școlii

ardelene, Tăutu făcea din ideea romanității un suport pentru regenerarea morală și politică a patriei, operă la împlinirea căreia G. Asachi, G. Lazăr și numeroși alți cărturari au contribuit într-o largă măsură.

Însuși bătrînul logofăt Costache Conachi era atent „încotro suflă vîntul veacului", în timp ce Dinicu Golescu traversa, la contactul cu civilizația Apusului, o semnificativă criză de conștiință, fiind silit să constate că eram „rămași în urma tuturor națiilor" și că „hula lumii" apăsa greu asupra numelui nostru [7]. Ce temei aveau „defăimările" pe care le întîlnise? Încredințat că „păcatul mărturisit nu mai este păcat", el a supus unei aspre critici realitățile românești, confruntîndu-le cu ceea ce afirmau străinii, între care Thomas Thornton, al cărui memorial despre *Starea de acum a principaturilor Valahiei și a Moldovei* îl și publica în traducere (Buda, 1826), spre a determina o reacție de însănătoșire [8]. Pe această reacție conta și C. Negruzzi atunci cînd observa că fapte lăudabile s-au petrecut și după Ștefan cel Mare în spațiul românesc, dar că „un popor deprins în slugărie, care *miserrimam servitutem pacem appellant,* nu e vrednic nici să le vadă, nici să le prețuiască" [9].

Noroc de mișcarea de la 1821, care demolînd „edificiul efemer lucrat de fanarioți", deschise o nouă eră, tocmai atunci cînd o întreagă nație se afla în pericol de a-și pierde identitatea [10]. Tratatul de la Adrianopol făcu posibil încă un pas, punînd lumea românească într-un contact mai strîns cu „izvoarele de învățătură" ale societății moderne, contact care altminteri niciodată n-a lipsit cu totul. „De la Costinești, crescuți în Țara Leșească, și pînă la noi — observa Alecu Russo — tot drumurile Apusului sînt bătute de pruncii români" [11].

Ajuns la o anumită intensitate și în împrejurări mai favorabile, acest contact avea să fertilizeze spiritele, mai ales acum cînd, după expresia lui Florian Aaron, „românii sunt puși pe drumul înaintării" [12]. Trimis în Franța, la studii, M. Kogălniceanu se vedea silit să constate că „à peine commençons nous à lever la tête, à peine remuons nous les chaines de l'ignorance". Comparația nu putea fi, evident, în favoarea patriei sale și tînărul se simțea fericit doar gîndindu-se la viitorul acesteia [13]. Străbătînd Germania și Franța, va mărturisi în 1837, „j'ai trouvé que l'on ne possedait pas les

moindres notions vraies sur la Valachie et la Moldavie ; on connaît à peine leur position géographique ; quant à leur histoire, leurs usages, leurs institutions, leurs malheurs, c'est ce qui est ignoré même des plus savants. Les plus petites contrées de l'Afrique et de l'Amérique sont plus connues que ces principautés. Dans ce siècle de lumières, on regarde encore les Moldaves et les Valaques comme un peuple sauvage, abruti, indigne de liberté. Et d'ou vient cette opinion générale, mais injuste ? C'est que les indigènes, réduits au silence par un siècle et demi de tyrannie, n'ont pas élevé la voix pour se défendre contre la calomnie, c'est qui'ils ont courbé la tête et ont laissé dire toutes sortes de mensonges aux transfuges de France et d'Allemagne, lesquels, après avoir été accuellis en frères par les Moldovalaques, ont jugé leur hospitalité par des insultes, d'autant plus grandes qu'elles étaient destinées à diriger l'opinion de l'Europe". Inițiind așadar el însuși o sinteză istorică, Kogălniceanu voia să arate europenilor „ce que les Moldovalaques sont et ce qu'ils ont fait dans les temps passés" [14]. Aceeași tristă constatare o făcea, concomitent, M. Anagnosti în broșura *La Valachie et la Moldavie* (Paris, 1837), formulînd însă și un program politic, întemeiat pe Unire („cette union prêterait de force aux deux pays") și independență („pas de nationalité sans indépendance, l'une sans l'autre est un affreux supplice"), fiindcă semi-independența i se părea o poziție „bâtarde et équivoque", generatoare de „calamités épouvantables" [15].

Astfel, lupta pentru recunoașterea individualității istorice a poporului român se împletea cu eforturile de a-l scoate din starea echivocă în care îl aruncase regimul fanariot, spre a-l integra în concertul european. Evident, factorul extern mai juca un rol de seamă și trebuia să fie cîștigat : acțiune anevoioasă și de durată, în care fiii de boieri și de burghezi trimiși la studii peste hotare („cu o presimțire mai presus decît conștiința obștească de atuncea", afirmă A. Russo) [16] au avut partea lor, deloc neglijabilă, contribuind la o mai bună cunoaștere a chestiunii române de către lumea presei, a științei și a diplomației.

Deja la 1835, Kogălniceanu descifra în presa franceză o preocupare legată de independența principatelor, iar trei ani mai tîrziu partidul național muntean stipula astfel, în mod expres, datoria viitorului domn : „să-i cucerească inde-

pendența și să-i creeze țării aliați și prieteni", îndemnîndu-i pe toți cetățenii să-și consacre avutul și viața pentru împlinirea acestui ideal. În același spirit erau redactate, după un deceniu, „prințipiile noastre pentru reformarea patriei", subscrise la Brașov de un grup de revoluționari moldoveni (12/24 mai 1848), „puncturile națiunii române transilvane", adoptate la Blaj (15—17 mai), în care alături de principiile Revoluției franceze se declara independența și instituirea deplină a etniconului *român*, în locul celui ofensator de *olah*, *vlach* sau *blach*. „Poporul român, încît către cele din afară — se afirma în programul revoluției muntene — nu supără pe nimeni, respectă toate puterile și cere a respecta și ele drepturile lui", cele înscrise în vechile tratate și care erau conforme cu „luminile veacului". Invitînd patetic la unire, *Pruncul român* felicita, la 12/24 iunie 1848, pe revoluționari fiindcă s-au arătat vrednici de strămoși. „Da, România iubită, care de atîtea veacuri gemea sub robie, a rupt lanțurile rușinoase și a arătat lumii întregi că în vinele copiilor ei curge încă sînge de roman".

Ideea romanității, cu toate exagerările polemice la care a dat loc, se vădi salutară. Ea redeșteptă mîndria unui popor, respectul de sine, dorința de a ieși din uitare și de a combate dispreţul ce i se arăta, adesea, din afară. „Ulițile Bucureștilor răsună de strigări de veselie, stindardul libertății fîlfîie măreț, clopotele sună și glasul lor de aramă împrăștie noutatea regenerației neamului român prin toată cetatea, care astăzi își merită numele său, adevărat oraș al bucuriei" [17]. Cîteva zile mai tîrziu, „orașul bucuriei" primea vestea că o armată otomană intrase în țară, iar presa îndemna la solidaritate și luptă : „Nu este astăzi nici un român carele să nu fie soldat al viitorului, pentru că nu este nici unul carele nu va mai bine să moară decît să piardă numele de român, să piardă drepturile lui de om și de cetățean și să cadă iarăși în robia din care abia a ieșit. Cum ? Credeți că românul nu este gata să se bată cînd ranele robiei sîngeră încă ?" [18]

Alternativa era dramatică și *Poporul suveran* nu ezita să o formuleze : „a muri mai bine liberi decît a mai trăi subt influența instituțiilor de tiranie și oligarhie" [19]. Cînd însă două imperii conveniseră a înăbuși revoluția cu orice preț, lupta — la care Bălcescu îndemna cu ardoare — devenea absurdă prin lipsa oricărei șanse de victorie. Im-

portant rămînea însă gestul în sine, de a scutura „acel jug degradator al protectoratului, care nu mai cunoştea nici un cumpăt în aroganţa sa"[20].

Peste munţi, în provincia transcarpatină, românii nu s-au sfiit să recurgă la arme pentru a-şi apăra drepturile. „Viaţa-n libertate, ori moarte! strigă toţi", iar poetul A. Mureşanu se făcea purtătorul lor de cuvînt (*Un răsunet*), în timp ce Bălcescu, recurgînd din nou la uneltele istoricului, pleda pentru *Drepturile românilor către Înalta Poartă*, drepturi ce se cuveneau a fi din nou apărate: „Părinţii noştri au vărsat preţiosul lor sînge pentru a ni le lăsa de moştenire şi datoria noastră este de a le păstra cu aceeaşi putere pentru fiii noştri". Lucrul nu era posibil fără sacrificii, dar „de vom cădea în această luptă strînsă, să cădem încă bărbăteşte, astfel cum au trăit părinţii noştri, şi ca dînşii să strigăm: mai bine ţara noastră să se prefacă într-un întins mormînt, numai să rămîie tot ţara românilor!"[21]

Sub puterea forţei, „căuzaşii" au trebuit totuşi să se risipească, luînd calea exilului. O concluzie se impusese axiomatic: libertatea nu era posibilă decît sprijinită pe forţă, iar forţa nu era de închipuit fără unire. A demonstrat-o adeseori Bălcescu, au comentat-o cu fervoare mulţi dintre fruntaşii mişcării, iar formularea cea mai solidă i-a dat-o M. Kogălniceanu în *Dorinţele partidei naţionale*, declarînd că unirea este „cheia de boltă a întregului edificiu". Unirea odată realizată, la adăpostul ei românii se puteau pune de acord cu exigenţele timpului, prin reforme graduale, cu condiţia de a li se respecta drepturile. Iar „cel mai sfînt din aceste drituri" era „neatîrnarea noastră din lăuntru şi prin urmare autonomia"[22].

Confruntaţi cu aspra realitate, paşoptiştii vor trebui să renunţe la multe iluzii şi să adopte un program moderat, realizabil în trepte. În locul dacoromânismului iniţial, se va vorbi de unirea principatelor ciscarpatine. În locul independenţei preconizate încă la 1838, se va vorbi deocamdată de autonomie, în sensul vechilor tratate.

Entuziasmul însă nu lipsea, un entuziasm izvorît din eliberarea de complexul vasalităţii. La 20 aprilie 1849, C. A. Rosetti îşi exprima regretul că revoluţia eşuase, afirmînd că fără încrederea excesivă în Turcia, „negreşit că eram să fim astăzi fondatorii României celei noi şi a libertăţii. Dar

ceea ce nu făcurăm ieri, de ce să n-o facem mîne ?“ [23] Bălcescu nu avea nici un dubiu că revoluţia pentru unitate va avea loc şi presupunea chiar că aceasta ar putea coincide cu revoluţia pentru independenţă. Un gînd îl muncea totuşi: „S-ar putea oare ca înainte ca naţiunea noastră să reintre în toate drepturile sale să mai treacă un secol ? Dar ce înseamnă un secol în viaţa unei naţiuni ?“ Cu toate acestea, ritmul accelerat al progresului îl făcea să spere că „nu vom mai avea mult de suferit şi de aşteptat“ [24]. Sub influenţa lui, tinerii strînşi în jurul revistei *Junimea română* îndemnau la unire, fiindcă „numai uniţi vom putea înainta, vom putea izbuti în ziua luptei“. Aşadar, lăsînd orice slăbăciune, „să ne ridicăm fruntea din pulbere, să scuturăm jugul fără întîrziere !“ Scopul ? „Scopul nostru este de-a interesa pe toţi la ideea de o renaştere naţională, de o civilizaţie română“ [25]. Căci o asemenea renaştere conferă oricărui popor — demonstra Bălcescu — dreptul imprescriptibil de a trăi liber şi de a se dezvolta. Pentru apărarea acestui drept militaseră marii bărbaţi din trecut, cei care au întrupat „individualitatea şi cugetarea poporului spre a o manifesta lumii“ [26]. Cu atît mai mult el trebuia apărat acum, cînd se afla pe toate buzele, după ce făcuse să curgă atîta sînge, invederînd necesitatea unei „sfinte alianţe a popoarelor“, care să impună renunţarea definitivă la politica de „conchistă“ [27].

Trebuia realizată aşadar unirea, însă nu unirea prin sabie. „Mihai singur ajunse prin geniul său la o asemine unire şi geniul său nu fu destul pentru a o consolida“. A supravieţuit totuşi pilda sa de curaj şi de abnegaţie în slujba unei cauze mari. Demonstrînd astfel nevoia ca „unirea morală“ să preceadă unirea politică, Bălcescu încerca să explice eroismul de odinioară prin strînsa legătură de interese a poporului român, pentru care „patrie şi independenţă nu erau vorbe deşarte“, ci însemnau chiar „pămîntul şi vatra sa“, marile amintiri, lupta ca străinul să nu „profane mormintele strămoşilor săi“. De aceea, ajungea „o vorbă, şi ţara era în picioare, şi trebuia să triumfe, căci poporul se lupta pentru independenţa lui. Românul îşi simţea atunci demnitatea. Purta fruntea sus. Muncea precum se lupta, căci ştia de la părinţii lui că munca e sfîntă“ [28]. Imaginea e voit înnobilată, fiindcă istoricul ţinea să-i convingă astfel pe contem-

porani că ceea ce a fost putea să mai fie. Prin *Istoria românilor supt Mihai-Voievod Viteazul*, în care şi-a investit cele din urmă puteri, pînă la istovire, el voia să pună — o spune singur — „piatra de temelie a unităţii naţionale“ [29].

În acelaşi sens pledau, în *Republica română*, C. A. Rosetti şi I. C. Brătianu, înscriind pe drapelul „cauzei“ întreita deviză a naţionalităţii, libertăţii şi democraţiei [30], în timp ce Bolliac afirma, exaltat, că „nimic nu lipseşte României decît să redobîndească unitatea politică ce a avut în multe rînduri şi a cării idee nu i-a lipsit niciodată“ [31].

Pentru triumful naţionalităţii, refuzînd însă „măsurile silnice“ şi „zgomotoasele schimbări“, milita, la rîndul său, Kogălniceanu, convins că „în noi este ceva tare, puternic, providenţial, care ne-a apărat în nişte epoci cînd au căzut imperii mult mai zdravene“, şi că „conştiinţa naţională este încă vergură“. De la această conştiinţă, sprijinită pe „cultul ţării noastre“, se putea aştepta mult. Reluînd o idee a lui Thierry, istoricul îndemna la păstrarea mai presus de toate a demnităţii naţionale, căci „dacă nu este decît nenorocire de a fi impilat prin puterea împrejurărilor, este ruşine de a se arăta servil“ [32]. Ce altceva decît pledoarie pentru demnitate era, în ultimă analiză, însăşi monografia dedicată de Bălcescu românilor din epoca lui Mihai Viteazul? Numai că în timp ce Bălcescu se sfîrşea fără să încheie acest ultim mesaj către posteritate, Kogălniceanu se dăruia cu totul luptei pentru pregătirea Unirii, mobilizînd în jurul său şi al ziarului *Steaua Dunării* forţele cele mai combative. Fiindcă, o spusese şi mai înainte, faţă de gravele împrejurări create de noua criză orientală şi faţă de „presa străină care zilnic se ocupă de români, însă mai totdeauna într-un chip ignorant sau ostil“, era nevoie de „un jurnal serios, neatîrnat, supus numai legilor adevărului“, unul care să proclame şi să apere „drepturile Principatelor, recunoscute astăzi în principal de Europa întreagă“ [33]. Noua publicaţie declara Unirea ca „interesul vital al patriei“, ea fiind „singurul mod în stare de a consolida naţionalitatea românilor, de a le da demnitate, putere şi mijloace pentru a împlini misia lor“, aceea de „a consolida pacea în Orient“ [34]. Misiunea le-a fost înlesnită de tratatul de la Paris (1856), care, stabilind principiile directoare, preconiza o „administraţie independentă şi naţională“, servită de o armată capabilă să protejeze noul

organism contra oricărui atac străin. O nouă epocă începea, sub zodia libertății, iar scriitorii n-au ezitat să se pună în slujba ei. „Atunci n-am mai avut a scrie istorie, *am făcut istorie*", va mărturisi Kogălniceanu, rememorînd evenimentele care au dus la Unirea Principatelor și la marile reforme hărăzite a structura statul român modern [35]. Restituirea demnității de odinioară era gîndul celor mai de seamă fruntași, gînd obsedant pe care îl regăsim în scrierile lui Alecsandri, Russo, Bolintineanu etc. „Să arătăm că sîntem demni de libertatea ce am căutat", îndemna ziarul *Zimbrul*, la 13 iunie 1856, adăugînd că „în unire stă puterea" și că „puternici, nu vom mai fi rîsul și batjocura celui venit", ci „stăpîni în casele și averile noastre" [36].

Clipa cea mare sosise. Salutînd-o, același ziar atrăgea atenția, după o săptămînă, că pierderea ei ar antrena „ocara lumii" și „blestemul posterității" [37]. Lupta pentru viitoarea putere angajîndu-i pe cei mai de seamă protagoniști, C. A. Rosetti găsea potrivit să observe că nu pentru instalarea unui nou stăpîn trebuia dusă lupta, ci pentru un principiu de viață, avertizînd, aforistic, că „cine-și caută un stăpîn, slugă va muri" [38]. Alegerea lui Al. I. Cuza ca domn al Principatelor Unite, la 5 și 24 ianuarie 1859, însemna desigur triumful acelui principiu de viață națională. De aceea, întîmpinîndu-l, Kogălniceanu afirma că prin înălțarea lui pe tron „s-a reînălțat însăși naționalitatea română", sustrasă astfel umilinței și degradării din ultimul secol și jumătate.

Însă demnitatea națională nu putea deveni o realitate fără restabilirea demnității individului, una fiind dependentă de cealaltă și amîndouă perfectibile. „Este vremea ca și țăranul să fie privit ca cetățean, este vremea ca și el să fie apărat în persoana, în cinstea, în averea lui", declara același promotor al marilor reforme din epoca Unirii, conștient că în afara demnității cetățeanului, demnitatea țării era o iluzie și că „principiile anului 1789" trebuiau aplicate riguros. „Oare majoritatea țării era pregătită pentru a le primi? Toți le doreau și le doresc, răspundea Kogălniceanu, însă lipsiți de studii pregătitoare, lipsiți de oameni speciali ceruți de noile reforme, despărțiți prin patimile politice, mulți ar fi dorit a întîrzia *cvarta de oară* a lui Rabelais, punerea în lucrare practică a acestor principii" [39].

Oricum, Unirea Principatelor constituia un progres considerabil, o bază fermă atît pentru reforme modernizatoare, cît și pentru noile eforturi spre independența deplină. Bolliac dădea expresie unui sentiment general atunci cînd, salutîndu-l pe alesul de la 24 ianuarie, dorea să „vieze într-însul geniul poporului român" și ca acest geniu să redescopere „calea ce am pierdut-o de secoli" [40]. Crearea gărzii naționale nu era oare un semn că acea cale fusese regăsită ? [41] Ca să dea roadele așteptate, Unirea avea nevoie în adevăr de putere, fiindcă numai aceasta era capabilă să impună respectul suveranității. O întreagă literatură evocă precursori glorioși ai luptei pentru neatîrnare, proclamînd marile avantaje ale Unirii și nevoia unei resurecții menite să reașeze poporul român în demnitatea de odinioară [42]. La această demnitate se referea domnitorul Cuza, cu prilejul instituirii drapelului tricolor, simbolizînd însuși „pămîntul binecuvîntat al patriei", pe care îl stropiseră din belșug sîngele străbunilor și „sudorile muncitorului" [43]. Țara trebuia înarmată, pentru a nu fi surprinsă în neputință de a se apăra, și e semnificativ faptul că domnitorul primea tunuri ca dar din partea ținuturilor, iar un apel publicat în *Românul* invita la concordie : să nu existe decît „un singur partid, acel al libertății și al neatîrnării" [44], un partid capabil să impună noul statut al României. În această perspectivă se încheiau convențiile cu Serbia (1868) și Grecia (1869) și se făceau demersuri pentru altele.

Veleitățile României erau privite adesea cu suspiciune și ostilitate. *Neue Freie Presse* și *Ueber Land und Meer* nu se sfiau să le denigreze, colportînd pe seama poporului de la Dunărea de Jos cele mai infame calomnii. Decis să le divulge, A. D. Xenopol se gîndea, stimulat și de mediul berlinez în care își făcea studiile, să scrie o istorie adevărată a românilor, bazată pe izvoare ușor verificabile și demne de crezut. „Căci sunt convins — adăuga el — că întrucît timp vom sta pasivi, privind cum ne batjocoresc și ne calomniază din toate părțile, nu vom putea decît pierde din ce în ce în ochii lumii" [45]. Mai era necesar să se combată „spiritul nepăsător și pesimist" ce stăpînea unele cercuri, spre a-i substitui „o direcție mai optimistă" [46].

În sensul acestei orientări, Xenopol evoca, la Putna, în 1871, figura marelui Ștefan, ca luptător pentru „onoarea

şi existenţa poporului său"[47]. Evident, el nu putea să îndemne atunci la iredentă şi la război antiotoman, dar festivitatea însăşi avea un atare înţeles, deşi organizatorii s-au străduit să menajeze susceptibilităţile cancelariei aulice. În ce-l priveşte pe tînărul istoric, el afirma o deplină încredere în virtuţile românilor, convins că acestea se vor bucura în cele din urmă de cuvenita recunoaştere. I. Slavici invoca „speranţele şi aspiraţiile comune", rezumînd astfel, ca prezident, chiar rostul acelei manifestări, pe care Eminescu o privea ca un produs al generaţiei sale, definită, hegelian, ca „un credincios aginte al istoriei". Iar istoria vorbea desluşit. Ciprian Porumbescu îşi putea deci vesti tatăl că a cîntat „întregii Dacii"[48], sub impulsul aceluiaşi entuziasm patriotic care cu un sfert de secol mai înainte îl făcuse pe Bălcescu să se înduioşeze la Mînjina, privind hora flăcăilor, ca în faţa unei virtuale oştiri, menite să spele naţiunea întreagă de ofensele pe care le îndurase timp de secole. Era un sentiment ce cîştiga deopotrivă în suprafaţă şi în adîncime. „În curînd — se afirma în *Federaţiunea*, la 31 ianuarie 1874 — are să sosească momentul suprem cînd fiii naţiunii române, electrizaţi de dorul nestins de a-şi vedea patria salvată şi naţiunea fericită, vor pune umăr la umăr, şi [...] nu vor slăbi pînă nu vor întinde hora Unirii pe pămîntul României".

Izbucnirea unei noi crize orientale, în anul următor, părea să favorizeze această extindere simbolică a horei, care devenise, dincolo de orice barieră politică, dans al unităţii şi al fraternităţii româneşti. Pregătirile militare, explicau agenţii diplomatici, nu aveau alt scop decît „a apăra şi a susţine drepturile naţiunii"[49]. Fiindcă în ciuda garanţiilor ce i se dăduseră, România continua să fie obiectul unor ingerinţe externe (pînă la ameninţarea cu invazia), pe care Kogălniceanu n-a ezitat să le condamne[50]. La 4 ianuarie 1876, Lascăr Catargiu cerea, ca ministru de externe, să se explice că punîndu-se odinioară sub protecţia imperiului otoman, România n-a înţeles să renunţe la suveranitate şi că aspirînd la un statut de independenţă deplină, ea era gata să coopereze cu aliaţii, dacă i se garantau „drepturile seculare" şi integritatea teritoriului[51]. Ajuns el însuşi să conducă politica externă, în momentul cînd criza atinsese paroxismul, Kogălniceanu insista pentru „recunoaşterea individualităţii statului român",

formulînd desiderate ce echivalau cu independența absolută [52]. Comentînd o notă a cabinetului otoman, el se întreba, în auzul diplomației străine: „Ce rost au, în adevar, în cuprinsul ei, acele restricții jignitoare? De ce Sublima Poartă ezită ca să dea numele pe care-l purtăm și de ce are grijă să confunde cele două maluri ale Dunării, ca și cum ele ar aparține unui singur stat?" [53] Față de cruzimile săvîrșite în Bulgaria de către armata de represiune, avertiza Kogălniceanu, frămîntarea în sînul poporului român crește, simpatiile pentru răsculați se manifestă deschis, armata „freamătă sub jugul disciplinei, doritoare să ia parte la luptă" [54], în timp ce românii din Bucovina și Transilvania se arătau dispuși să participe la un război, dacă acesta le-ar aduce libertatea și unirea cu România [55], iar studenții din București cereau instructori militari care să-i pregătească pentru cazul că drepturile țării ar avea nevoie să fie apărate cu arma [56].

Războiul ruso-turc izbucnind, România își mobiliză armata, ca să-și poată susține, la nevoie, drepturile. *Neue Freie Presse* din Viena observa, cu ironie, că această concentrare nu-i va împiedica pe turci să forțeze Dunărea și să-i alunge pe români peste Carpați. La care *Gazeta Transilvaniei* replica prompt că e posibil ca dorobanții români să pornească într-acolo și fără a fi constrînși de turci [57]. În adevăr, acesta era sentimentul popular, și nu e de mirare că studenții români de la Paris se declarau gata de a-și face datoria pînă la unul, cînd va fi nevoie de apărarea căminelor strămoșești [58]. Vechea rațiune de stat care generase *tratatele* cu Turcia devenise caducă. Ce sens mai avea păstrarea vechilor raporturi? „Îndată ce un popor simte că este în stare, chiar cu sacrificii din parte-i, a trăi într-o poziție mai înaltă, mai respectată decît aceea în care l-au ținut neputințele trecutului, el este culpabil dacă nu face însuși un pas înainte", observa *Românul*, la 27 aprilie 1877, adăugînd că legea naturii cere ca puii de vultur să se avînte în zbor de îndată ce aripile sînt destul de puternice. Națiunea română era deci chemată să ia o decizie care să-i asigure interesele și demnitatea. Tunurile sale răspunseră cu succes la Vidin. „Semnalul apărării naționale s-a dat", anunța *Telegraful* la 27 aprilie, felicitînd, a doua zi, pe ofițerii și soldații care traseseră primul foc, după o îndelungată tăcere,

pentru a pune astfel „temelia unei alte situații a statului român".

Un sentiment de eliberare domnea pretutindeni. „Deșteptați din letargia noastră de aproape doi secoli, iacă-ne întorși la vechea tradițiune de bărbăție românească", scria *Românul*, la 29 aprilie, observînd că puterile europene care au înlesnit oarecum această resurecție vor trebui să recunoască „drepturile noastre la o viață politică și mai liberă și mai dezvoltată". Socialistul N. Codreanu se hotăra îndată să plece acolo unde arma inamicului zdrobea vieți tinere și unde serviciile sale de medic erau mai necesare ca oriunde [59].

Semnificativă pentru dimensiunea morală a momentului e graba cu care s-au adunat sub arme, la primul apel, rezerviștii și milițienii. Vechi sentimente de mîndrie renasc de sub spuza de umilință lăsată de o supunere seculară. Presa consemnează avîntul patriotic care dădea „cea mai absolută dezmințire calomniilor răspîndite de ziarele străine" [60]. Războiul devenise, pentru români, o condiție de viață. „Puși în alternativa de a proba prin propria noastră valoare necesitatea existenței statului român la Dunăre sau de a fi șterși de pe hartă, observa un publicist, sîntem datori să înălțăm cu orice preț spiritul și moralul poporului, căzut în urma acestor secoli de umilire și agresiune, să recîștigăm pentru noi înșine independența morală și politică, pentru a ne asigura viitorul și a ne scăpa de presiunile diplomatice care au prăvălit națiunea și statul în mizerie" [61]. Nimic mai revelator pentru resorturile psihologice ale participării românilor la războiul independenței decît aceste rînduri din *Telegraful* (8 mai 1877) : „Mulți credeau că două secole de amorțire au fost destul spre a face să dispară vechea bărbăție străbună ; străinii ne considerau ca degenerați și nu ezitau a trîmbița în tot locul că armata română e bună numai de paradă, că nu-i place praful de pușcă și războiul. Ei bine, două secole de îndelungă răbdare au arătat că românul este în adevăr mult răbdător, că el nu caută niciodată a provoca războiul, dar că atunci cînd nu mai poate răbda, cînd vrășmașul merge cu perfidia pînă a-i ataca hotarele patriei sale, el este gata să-și verse sîngele pentru a scăpa de ei".

În adevăr, România era decisă a-și apăra existența și drepturile cu ultima energie. Această hotărîre Kogălniceanu o făcea publică, la 9 mai 1877, declarînd independența abso-

lută a ţării. „Am ajuns scopul urmărit nu de azi, ci, pot zice, de secole şi mai cu deosebire urmărit de la 1848 încoace", mărturisea el, regretînd că turcii au răspuns mereu cu *non possumus* la propunerile de soluţionare paşnică a conflictului : „Dar fiindcă tunul raţionează şi pune în aplicaţiune ameninţările cuprinse în nota din 2 mai a lui Savfet Paşa, asemenea şi noi am făcut recurs la tun şi tunul nostru răspunde tunului otoman". Era o dură necesitate, pentru a reconsidera condiţia juridică, „rău definită, hibridă şi jignitoare" a ţării. Iar lupta trebuia dusă nu numai contra pretenţiilor afişate de fosta putere suzerană, dar şi a ostilităţii unor puteri europene. „Noi trebuie să dovedim că avem conştiinţa misiunii noastre, trebuie să dovedim că sîntem în stare să facem şi noi sacrificii pentru ca să păstrăm această ţară", declara energicul ministru, adăugînd că nevoia de viaţă proprie era dublată de un interes european, acela ca România să alcătuiască în viitor, la Dunărea de Jos, „un bulevard în contra rezbelului". Deja armata se dovedise „plină de foc" şi ardea de „dorinţa de a primi botezul de sînge"[62]. Trimisul ziarului *Times* o găsea, cu ocazia defilării de la Cotroceni, într-o stare de spirit favorabilă campaniei pe care avea să o întreprindă, iar corespondentul militar de la *Neues Wiener Tageblatt* se văzu nevoit să admită că trupele române inspirau respectul, astfel că criticile denigratoare ce fuseseră formulate la adresa lor erau sau „rătăcire sau o dejosire înadins"[63]. Dreptatea cauzei era evidentă acum şi pentru publicaţia vieneză *Der Osten*[64]. Semne de simpatie veneau şi din alte zone. Oferindu-şi serviciile, ofiţerul Henri Lucereau declara că deoarece „românii s-au luptat pentru Franţa în 1870, un francez se va bate pentru România în 1877"[65].

A doua zi după proclamarea independenţei de stat, se şi vota anularea tributului, iar la 12 mai artileria bombarda, în replică, poziţiile adverse de pe malul drept al fluviului. „Dorinţa noastră cea mai vie este de a vedea armata trecînd Dunărea şi mergînd să contribuie la nimicirea unei dominaţiuni devenită odioasă întregii lumi", declara *Românul* (14 mai 1877), în timp ce, din tabără, voluntarul transilvănean Moise Groza informa că „voinicii romănaşi, plini de abnegaţiune, oftează pe malul Dunării, dorindu-şi momentul în care să realizeze speranţele naţiunii". Dacă nu s-a putut

altfel, vor lupta, iar așteptarea luptei le sporea nerăbdarea: „Nu-ți vine a crede că în această tabără sînt acei pe care o parte din lumea pretinsă mare pînă ieri îi batjocorea și insulta". Deviza trupelor era „victorie sau moarte", iar entuziasmul lor părea a fi scos din „paginile care descriu spiritul oștirilor de la Călugăreni, Neamțu etc." [66]. Ca și odinioară, ele aveau a lupta din nou pentru cauza libertății și a civilizației, iar în această luptă le sprijinea întregul popor. O corespondență din Craiova atesta „o mișcare febrilă, un impuls de viață extraordinară, o veselie agitată, cum n-a circulat poate de secole în piepturile oltenilor" [67]. Curajul străbun reînviase, spiritul lui Mihai și al lui Tudor anima din nou oastea română, insuflîndu-i tărie și încredere. „Spectacolul ce ne-a oferit acest neașteptat avînt patriotic a fost într-adevăr grandios", relata *Telegraful* la 22 iunie 1877.

Ostilitățile începute, românii se comportară demn. Nici o ezitare, nici un complex. Rapoartele interne, ca și dările de seamă ale corespondenților de război consună relativ la bravura și tenacitatea ostașilor români, pe care conștiința că au a-și redresa patria îi făcea luptători redutabili. În ordinul de zi princiar, dat cu ocazia trecerii Dunării (20 august), se menționa datoria armatei de „a reda României rangul ce a avut altădată și care i se cuvine între națiunile europene" [68].

Armata și-a făcut, în adevăr, datoria. După primele lupte, *Gazeta Transilvaniei* comenta astfel știrile primite: „A fost scris în stele ca armata română să ia parte la gigantica luptă ce s-a întins pe malurile dunărene. Libertatea și independența țării, onoarea și prestigiul națiunii cer tributul lor de sînge" [69]. În fața Plevnei, colonelul francez Gaillard afirma despre aceeași armată că a știut să se acopere de glorie și că, pe front, erau mult lăudate bravura, ținuta, maniera sa de a sluji în condiții atît de neprielnice [70]. Țarul însuși recunoștea că armata română a dovedit, la Plevna, un curaj excepțional [71]. „Trupa sub foc a fost admirabilă, a mers înainte în liniște, fără zgomot și fără murmur, deși cădeau cu zecimile la fiecare pas", raporta colonelul Ipătescu la 1 septembrie [72]. Două din tunurile capturate la Plevna fură instalate în capitală, de o parte și de alta a statuii lui Mihai Viteazul, ca să vadă „umbra măreață a gloriosului domn" că „oștenii români au rămas pînă astăzi fii ai eroilor de la Călugăreni" [73].

Obsesia recuperării se simte în mai toate rapoartele, fie acestea redactate de combatanţi români, fie trimise de ofiţerii sau corespondenţii din afară. „Trupele româneşti — se scria în *Times* — au dezminţit în mod efectiv toate bîrfelile pe care criticii străini le-au afirmat în privinţa capacităţii lor de a sta sub foc şi au demonstrat încă o dată faptul că curajul fizic nu aparţine numai cîtorva naţionalităţi favorizate, dar că este o calitate generală, inerentă întregei rase omeneşti" [74]. Aprecieri similare se puteau citi în *Daily Telegraph*, *Daily News* şi alte publicaţii, subliniind bravura şi eficacitatea ostaşilor noştri. „Armata română, deşi mică, a luat dintr-un singur pas locul său între armatele europene", observa *Daily News*, apreciind că ea a început să conteze şi că va trebui să se ţină seama în viitor de noua forţă de la gurile Dunării [75].

Cucerirea Plevnei a însemnat în acelaşi timp recucerirea prestigiului moral şi militar pe care „două secole de amorţire" îl puseseră în umbră. Românii de oriunde şi-l puteau revendica acum. „Ne împărtăşim şi noi de onoarea naţională", mărturisea un corespondent din Timişoara [76]. *Gazeta Transilvaniei* exulta, împreună cu alte foi de peste munţi, pe linia unui ideal străvechi : „Nu, sîngele acesta nobil nu s-a vărsat în zădar, fiecare picătură din el va aduce roduri însutite şi înmiite şi va forma chitul care va lega de aici încolo, nedespărţit, toate elementele de viaţă ale poporului de la Dunăre" [77]. În adevăr, observa Nicolae Cristea, făcînd bilanţul anului, „astăzi nimeni nu mai cutează a deosebi pe români de români [...]. Asta ne leagă, ne împreună şi ne încheagă, asta sileşte lumea a recunoaşte în noi un popor", unul capabil să se apere, dar şi să participe mai activ la cultura şi civilizaţia universală [78]. Nu spusese A. D. Xenopol, la Putna, că datoria poporului român era să reverse în lume „comoara cuprinsului său sufletesc ?" [79] Eliberat de complexul vasalităţii, el se putea de acum încolo exprima pe sine mai exact şi mai eficient. La crearea acestei disponibilităţi, sacrificiile de la Plevna, Griviţa, Rahova, Smîrdan au contribuit decisiv, făcînd posibil acel sentiment de înălţare ce se degajă, tonic şi dinamogen, din literatura, publicistica şi corespondenţa epocii.

Fără îndoială, războiul de independenţă n-a fost un *punct terminus* în evoluţia poporului român, ci un moment de

seamă al acestei evoluții, unul deschizător de largi perspective. El a demonstrat și celor mai sceptici că națiunea romanică de la Dunărea de Jos, încă divizată politicește, era capabilă să lupte contra împilării străine și să participe efectiv la asigurarea unui echilibru mai statornic pe continent. Se va dovedi curînd că această națiune era capabilă și să propună lumii noi valori, născute dintr-o experiență ce nu mai putea fi trecută sub tăcere. În 1878, chiar, V. Alecsandri avea să fie încoronat la Montpellier, iar poetul credea, nu fără dreptate, că triumful său era un pandant firesc al victoriei de la Plevna, căci făcea să se observe o altă valență, pînă atunci ignorată, a spiritului românesc. Reduta ignoranței nu era însă mai accesibilă decît aceea apărată pînă de curînd de redutabilul Osman Pașa și vor fi necesare multe asalturi pentru cucerirea ei.

NOTE

1 Cf. Al. Zub, *Biruit-au gîndul*, în *Magazin istoric*, București, II, 1968, nr. 9, p. 24—28.
2 Cf. I. Lungu, *Libertate, unitate și independență națională în ideologia Școlii ardelene*, în *Almanah Tribuna '76*, p. 119.
3 Apud V. V. Haneș, *Formarea opiniunii franceze asupra României în secolul XIX*, I, București, 1929, p. 95—96.
4 Alexandru Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura românească*, București, 1972, p. 232.
5 Cf. Gustave le Bon, *Psychologie des foules*, VIII-e éd., Paris, 1915, p. 1—2.
6 Arhivele Statului Iași, Documente, P. 126/312 și 319.
7 Constantin Golescu, *Adunare de pilde*, p. VIII ; idem, *Însemnare a călătoriei mele* (1826), ed. 1915, p. 55.
8 Cf. P. V. Haneș, *Un călător englez despre români*, București, 1920.
9 C. Negruzzi, *Opere*, I, București, 1974, p. 285 : Scrisoarea XXIII.
10 *Ibidem*, p. 274 : Scrisoarea XIX.
11 Alecu Russo, *Scrieri alese*, București, 1959, p. 121.
12 Florian Aaron, *Idee repede de istoria prințipatului Țării Românești*, I, București, 1836.
13 M. D. Ciucă, *Kogălniceanu către Alecsandri*, în *Magazin istoric*, IV, 1970, nr. 6, p. 7—9.
14 M. Kogălniceanu, *Histoire de la Valachie*, I, Berlin, 1837, préface.
15 M. Anagnosti, *La Valachie et la Moldavie*, Paris, 1837, p. 30—31, 37.
16 Alecu Russo, *op. cit.*, p. 121.
17 *Pruncul român*, București, 12/14 iunie 1848.
18 *Ibidem*, 29—30 iunie 1848.

19 *Poporul suveran*, București, 21 iulie 1848.
20 [G. Barițiu], *Revoluția românilor*, în *Foaie pentru minte...*, Brașov, 12/24 iulie 1848.
21 N. Bălcescu, *Drepturile românilor către Înalta Poartă*, în *Poporul suveran*, 26 august 1848.
22 M. Kogălniceanu, *Dorințele partidei naționale*, Cernăuți, 1848.
23 Apud I. Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, ed. O. Boitoș, I, f.a., p. 72—74.
24 N. Bălcescu, *Opere*, IV, București, 1964, p. 277—278.
25 *Junimea română*, Paris, nr. 1, 1 mai 1851, p. 1—2 : *Scopul nostru*.
26 N. Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor* (1850), în *Opere*, I, București, 1953, p. 311.
27 *Ibidem*, p. 310—312.
28 *Ibidem*, p. 326 : *Trecutul și prezentul*.
29 Idem, *Opere*, IV, București, 1964, p. 268.
30 I. C. Brătianu, *Naționalitatea*, în *Republica română*, Bruxelles, nr. 2, 1853, p. 34.
31 Cezar Bolliac, *Unitatea României*, în *Republica română*, nr. 2, 1853, p. 292.
32 M. Kogălniceanu, *Opere*, I, București, 1946, p. 675 : *Prefața* la *Letopisețele Țării Moldovei* (1852).
33 Idem, *Jurnalismul românesc în 1855*, în *Opere*, I, București, 1974, p. 342.
34 *Steaua Dunării*, I, 1855, nr. 1 (1 oct.), p. 1.
35 M. Kogălniceanu, *Cronicele României*, I, București, 1872, prefață.
36 *Gîndirea social-politică despre Unire*, București, 1966, p. 84.
37 *Ibidem*, p. 88.
38 *Ibidem*, p. 210—212.
39 M. Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, București, 1967, p. 234 ; *Apărarea Ministerului...* (1861).
40 *Românul*, 31 ian./13 febr. 1859.
41 D. G. Negulici, în *Românul*, 9 iulie 1861.
42 Cf. Adrian Marino, *Literatura Unirii*, în *Almanah „Tribuna" '76*, p. 123—124.
43 *Monitorul*, București, 2 sept. 1863.
44 *Românul*, 12 oct. 1868.
45 I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, II, București, 1932, p. 28—29 ; scrisoarea din 5 febr. 1869.
46 *Ibidem*, p. 96 : scrisoarea din 4 ian. 1871.
47 A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, București, 1967, p. 215—216.
48 Cf. T. Balan, *Serbarea de la Putna (1871)*, București, 1932.
49 *Documente privind istoria României. Războiul pentru independență* (infra, *Doc. Indep.*), I_2, 1954, p. 1—3.
50 M. Kogălniceanu, *Opere*, I, 1946, p. 684—685.
51 *Doc. indep.*, I_2, p. 64—66.
52 *Ibidem*, *p*. 192—194.
53 *Ibidem*, p. 266—267.
54 *Ibidem*, p. 292—294.
55 O. Monoranu și I. Cocuz, *Ecourile războiului de independență în Bucovina*, în *Almanah „Tribuna" '76*, p. 83—84.

56 *Românul*, 8 ian. 1877.
57 *Gazeta Transilvaniei*, 14/26 apr. 1877.
58 *Românul*, 16 apr. 1877.
59 *Doc. indep.*, I₁, p. 529—530 : scrisoarea din 2 mai 1877 către Dr. C. I. Istrati.
60 *Telegraful*, 8 mai 1877.
61 *Românul*, 4 mai 1877 (comentariu rezumat de I. Negură).
62 *Monitorul oficial*, 27 mai 1877.
63 *Telegraful român*, 23 mai/3 iun. 1877.
64 *Românul*, 13 mai 1877.
65 *Pagini din lupta poporului român pentru independența națională*, București, 1967, p. 145.
66 Sextil Pușcariu, *Douăzeci de scrisori ale lui Moise Grozea...*, București, 1927, p. 231—232.
67 *Almanah „Tribuna" '76*, p. 153.
68 *Doc. indep.*, V, p. 544—545.
69 *Almanah „Tribuna" '76*, p. 153.
70 *Pagini din lupta poporului...*, p. 194.
71 *Ibidem*, p. 209—210.
72 *Doc. indep.*, VI, p. 23—26.
73 *Monitorul oficial*, 11/23 sept. 1877.
74 R. Rosetti, *Cîteva extrase din presa engleză*, în *Anuarul Institutului de istorie națională*, IV, 1927, p. 368—380.
75 Apud *Gazeta Transilvaniei*, 3/15 nov. 1877.
76 *Almanah „Tribuna" '76*, p. 75.
77 *Ibidem*, p. 154.
78 *Ibidem*, p. 76 : *Telegraful*, 29 dec. 1877.
79 A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. 206.

Synthesis, 4, 1977, p. 17—33.

CONTEXTUL EUROPEAN AL REVOLUŢIEI

Conştiinţa publică echivalează revoluţia de la 1848 de pe continent cu o „primăvară a popoarelor", fixîndu-i astfel nu atît noutatea ideologică, de program, cît marea speranţă pe care a trezit-o pretutindeni şi care avea să rodească palingenetic. Metafora comportă o dublă semnificaţie, una ce leagă revoluţia paşoptistă de un fenomen mai amplu de resurecţie şi o alta ce indică amploarea fenomenului. Geneza lui, s-a spus cu deplină justeţe, se plasează cu multe decenii în urmă, în anii Revoluţiei franceze, dacă nu chiar mai înainte.

Ceea ce Bălcescu spunea despre originile mişcării româneşti de la 1848 consună cu interpretările date de A. Barnave şi A. Comte, în sensul că revoluţia comportă o extensie mai amplă şi o cauzalitate mai adîncă. Cercetările mai noi confirmă această viziune dialectică şi sprijină ideea unui şir de revoluţii, care de la 1770 la 1848 se ţin lanţ, formînd în fond un ciclu revoluţionar (J. Godechot). Gîndul lui Bălcescu mergea chiar mai departe, sondînd milenii de istorie pentru a surprinde cauza ultimă a revoluţiei la care luase parte şi al cărei martir avea să devină.

Să reţinem acest gînd ca o şansă de a integra revoluţia română de la 1848 într-o durată destul de cuprinzătoare pentru a-i defini deopotrivă geneza, desfăşurarea şi consecinţele. Ca orice fenomen istoric de anvergură, ea nu-şi relevă profunzimile decît în perspectiva timpului vast şi nu devine coerentă decît prin raportarea la cele trei „revoluţii" care au precedat-o (demografică, agrară, industrială), la care (pentru spaţiul românesc) istoricul Gh. Platon adaugă şi una ideologică. S-a renunţat deci la ideea îngustă a unei

revoluţii care ar fi început în Franţa, la 23 februarie 1848, pentru a se încheia la finele lui iunie, o dată cu aducerea la „ordine" a muncitorilor parizieni. Azi ştim că revoluţia, multiformă, contradictorie, eterogenă, a cuprins mai tot continentul şi că ea nu s-a mărginit la interstiţiul celor cîteva luni care formează „primăvara popoarelor".

Socială şi naţională totodată, într-un amestec diferind de la un spaţiu geopolitic la altul, ea a formulat marile probleme ale epocii şi a găsit chiar pentru unele dintre acestea soluţii. Acolo unde ideea naţională (vizînd unificarea politică) a precumpănit (Italia, Germania, Ungaria, ţările române), revoluţia a eşuat temporar, dar ideea naţională n-a putut fi înfrîntă şi ea va rodi, sub forme diverse, mai tîrziu. În zona carpato-dunăreană, doctrinele sociale n-au avut un impact considerabil, date fiind lipsa unei pregătiri sistematice în această direcţie şi presiunile externe.

Aşezate la confluenţa a trei imperii conservatoare, ţările române n-au putut dezvolta un program radical. Aflate fie sub suzeranitate otomană şi protecţie rusă (Moldova, Muntenia), fie sub dominaţie austriacă (Transilvania, Bucovina), ele depindeau în bună măsură de evoluţia stării de lucruri din ţările vecine. Or, Rusia şi Turcia erau prea conservatoare atunci pentru a tolera o revoluţie la Dunărea de Jos, una care ar fi putut contamina spiritele şi în imperiile respective, iar Austria era prea speriată de perspectiva disoluţiei sale ca imperiu multinaţional pentru a nu observa primejdia unui program revoluţionar coerent în Transilvania. Pe de altă parte, o deschidere progresivă şi plină de consecinţe către lumea apuseană s-a produs la începutul secolului XIX şi mai ales după tratatul de la Adrianopol (1829), ceea ce a contribuit la închegarea unui program de modernizare a societăţii româneşti, program în care socialul şi naţionalul se împleteau inextricabil. Faimosul *Act de unire şi independenţă* din 1838 exprima nu numai interesele partidei naţionale muntene, ci convingerea mai largă, verificată practic peste un deceniu, că unirea e condiţia *sine qua non* a oricărei prefaceri mai ample. Problema socială, deşi se preconiza eliberarea clăcaşilor, era de fapt amînată, marea proprietate avînd a rămîne întreagă.

Instinctul popular, ca şi judecata omului politic trebuiau să recunoască prioritatea Unirii în orice program realist.

Ceea ce la începutul deceniului patru se afirma la adăpostul unor societăți secrete, se va spune deschis în adunările pariziene ale tinerilor plecați să-și desăvîrșească studiile. La 1 ianuarie 1847, Bălcescu declara fără echivoc că scopul mișcării trebuia să fie unitatea națională, fără de care nu se puteau înfăptui nici reformele. Izbucnirea revoluției la Paris a precipitat evenimentele și la Dunărea de Jos. La 8 martie, tinerii revoluționari români din capitala Franței (unii luptaseră pe baricade) s-au întrunit pentru a conveni asupra unui program și a decide începerea mișcării și în Principate. Un acord în privința datei n-a putut fi realizat. Mișcarea a izbucnit mai întîi în Moldova, fără o pregătire temeinică, cu un program de reforme pus la adăpostul „sfintei păziri a Regulamentului" organic, dat fiind că țarul avertizase deja că nu va permite ca „orcanul revoluționar" să pătrundă în statele de sub protecția sa. Mișcarea din Moldova a fost înfrîntă prin forță. Pericolul unei intervenții externe și lipsa de asigurări din partea altor puteri (circulara lui Lamartine din martie nu lăsa nici o speranță de sprijin francez) explică amînarea revoluției în Muntenia, ezitările ei și în cele din urmă eșecul. Puternicele disensiuni naționale și intervenția militară a Rusiei avea să ducă apoi la lichidarea revoluției din Transilvania. Întreaga experiență a mișcării indica deci nevoia, subliniată adesea de fruntașii săi, de a se milita mai întîi pentru Unire. Este unul din rezultatele de seamă ale revoluției.

DE LA ȚĂRILE ROMÂNE LA ROMÂNIA MODERNĂ

Pentru istoricul care nu se lasă înșelat de aparențe sau iluzii scientiste, viziunea retrospectivă, oricît de metodic și de onest configurată, stă în relație cu orizontul epocii sale și se resimte în chip firesc de pasiunile acesteia. „L'histoire est inséparable de l'historien" nu e doar o frumoasă formulă [1], ci un adevăr, în lumina căruia s-ar putea înțelege, pînă la un punct, caracterul inerent al deformării duratei prin prisma obsesiilor curente. Istoria a fost abordată prea mult la nivelul trăirii (*Erlebnis*) sau retrăirii (*Nacherlebnis*) și prea puțin la nivelul înțelegerii (*Verstehen*). Această observație, formulată în termenii lui Dilthey, se verifică și în cazul temei noastre, prea complexă, prea amplă pentru a nu antrena opinii diferite. O bibliografie deja enormă ne previne în sensul acesta. Străbaterea ei se vădește instructivă pentru cel interesat de fenomen în sine, ca și pentru istoricul care caută implicații teoretice mai largi. El trebuie să procedeze așadar la o dublă operație de îndepărtare a devierilor survenite: una inerentă oricărei mărturii documentare, de vreme ce ea trece prin mintea oamenilor; alta sau altele de ordin interpretativ [2]. Ceea ce recomandă o dată în plus apelul la sursele primare și analiza acestora în lumina devierii amintite. Făcînd deci calea întoarsă către izvoare, el încearcă să elimine devierile și face să crească, în același timp, dacă procedează genetic, șansele unei restituții mai corecte.

Conștiința faptului că obiectivitatea deplină e un deziderat intangibil [3], nu-l descurajează, în genere, ci îi sprijină ambiția de a-i spori mereu teritoriul. De unde nevoia de a stărui, în felul în care benedictinul Pater Jakobus își îndem-

na un discipol din provincia pedagogică a lui Hermann Hesse: „A te îndeletnici cu istoria presupune convingerea că năzuiești spre ceva imposibil și totuși necesar și de maximă importanță. A te îndeletnici cu istoria însemnează a te lăsa în seama haosului și a-ți păstra totuși credința în ordine și sens. Este o misiune foarte serioasă [...] și probabil una tragică"[4]. Așa se exprimă, după experiențe dramatice, conștiința modernă a istoriei, dar oarecum la fel se rostise și umanistul moldovean Miron Costin, în secolul XVII, confruntat cu nevoia de a „descifra" un vast teritoriu necunoscut, de a găsi răspunsuri la chestiuni capitale. Nici o idee, pare-se, nu e atît de modernă ca să nu aibă precursori.

În ce privește România, alcătuirea ei modernă e relativ recentă, ca produs al secolului XIX, însă ea n-ar putea fi înțeleasă fără premisele înfiripate de-a lungul evului mediu. Este vorba de un proces istoric de durată, pe care o întreagă literatură ne ajută să-l înțelegem și să-i aproximăm contururile sub unghi istorico-cultural. Liniile lui mari se cunosc și cu toate astea o nouă privire sintetică nu pare superfluă. O justifică mai ales nevoia de a reuni informații disparate și contradictorii, alături de nevoia legitimă a fiecărui moment de a-și forma o imagine proprie a devenirii istorice, la capătul căreia se situează. Dînd curs acestei nevoi, istoricul e ispitit să aleagă un moment semnificativ al duratei pentru ca „plonjînd" în el să poată fixa mai bine, oarecum din interior, evoluția procesului. Dacă ne e permis să procedăm astfel, ne-am putea opri la mai multe date de o certă relevanță: 1848, ca moment în care s-au pus numeroase probleme ale României moderne; 1857, dată la care s-au luat marile decizii în această direcție: 1859, anul în care se consuma o primă etapă a procesului: Unirea Moldovei cu Țara Românească; 1877, cînd noul organism, așezat de un sfert de secol pe linia modernizării, dar încă dependent juridicește de Imperiul otoman, și-a dobîndit independența; 1918, data cînd, după o nouă confruntare dramatică, poporul român și-a desăvîrșit unitatea politică de stat prin încorporarea provinciilor iredente. Fiecare din aceste momente formează o etapă distinctă și semnificativă, susceptibilă de noi aprofundări.

Să ne oprim o clipă asupra anului 1857, cînd prin intermediul românilor diplomaţia europeană traversa o experienţă fără precedent: consultarea voinţei poporului asupra viitoarei lui organizări statale. Este anul cînd, pe baza deciziei Congresului de la Paris (1856), Adunări convocate ad-hoc se întruneau la Iaşi şi Bucureşti spre a decide asupra principiilor directoare, în timp ce comisari speciali ai celor şapte puteri supravegheau desfăşurarea corectă a experimentului. Momentul e cu deosebire semnificativ, căci adună ca într-un focar marile probleme ale epocii şi dă istoricului putinţa de a se situa — plastic vorbind — la altitudinea cerută de o cuprindere globală.

În adevăr, prin pacea de la Paris (1856), Principatele Române dobîndeau o situaţie specială, fiind scoase de sub protectoratul ţarului şi puse sub garanţie colectivă, ceea ce era de natură să le uşureze lupta pentru crearea unui stat naţional-unitar. Trei ani mai tîrziu, Unirea lor era un fapt împlinit, statul-tampon, ca soluţie de echilibru, devenea o realitate, una sprijinită pe rivalităţile din jur [5].

Partea diplomaţiei europene la realizarea actului de la 24 ianuarie 1859 nu se poate ignora [6], căci a creat un cadru internaţional propice, însă partea esenţială îi revine poporului român însuşi, care a ştiut să găsească formula adecvată şi să o realizeze [7]. Motivaţia Unirii? Dînd expresie unei opinii mai vechi, T. Vladimirescu, şeful mişcării muntene de la 1821, invoca *neamul* şi *credinţa*, voindu-se „la un gînd şi într-un glas cu Moldova“ [8]. Regulamentul Organic recunoştea, peste un deceniu, mai explicit, că „începutul, religia, obiceiurile şi cea de un fel limbă“, precum şi „cele deopotrivă trebuinţe“ reclamau de mult Unirea Principatelor şi că numai circumstanţe aleatorii au împiedicat-o pînă atunci să devină fapt [9]. Nu e de mirare deci că într-o corespondenţă din 17 mai 1834, Du Bois-le-Comte constata, pe aceleaşi temeiuri, că cele două Principate aspiră să se unească, să formeze „un mare ducat al Daciei“ [10]. Nu surprinde nici faptul că patru ani mai apoi, I. Cîmpineanu înscria Unirea ca principal desiderat al partidei naţionale. Nici un studiu relativ la soarta viitoare a Principatelor şi nici un proiect serios n-o mai puteau ocoli. Cărturarii îi descoperă rădăcini istorice şi o propagă în sfera tot mai largă a celor interesaţi de cultură. Prin lecţiile de la Academia Mihăileană, M.

Kogălniceanu îmbrățișa întreaga romanitate, patria ideală, voind nu doar să transmită cunoștințe de istorie, ci să deștepte „un duh de unire mai de aproape între toate ramurile neamului românesc“ [11]. Pretutindeni, observa la rîndu-i transilvăneanul G. Barițiu, *„unire națională* este frumoasa deviză ce răsună din toate părțile și deșteaptă duhurile cu putere multă“ [12]. Iar această unire necesita depășirea oricărei îngustimi de clasă, solidarizarea tuturor în numele unui program comun. Istoria devenise, în înțeles goethean, o importantă sursă de entuziasm. N. Bălcescu evoca „timpurile eroice“ pentru a stimula simțul datoriei între ai săi [13]. V. Alecsandri, C. A. Rosetti, frații Brătianu, frații Golescu ș.a., în genere tineri formați la școlile Apusului, pledau pentru Unire, iar Kogălniceanu o punea în fruntea *Dorințelor partidei naționale* (1848) drept „cheia boltei, fără care s-ar prăbuși tot edificiul“ [14]. Eșecul revoluției de la 1848 a revelat, mai ales, necesitatea de a situa acest deziderat înaintea problemelor sociale, ca o condiție prealabilă a oricărei reforme. „Ce ne lipsește ca să ajungem un neam tare ? Unirea. Numai Unirea !. . .“, clama C. Negri, la începutul acelui exil parizian [15], care avea să aducă, în ciuda disensiunilor inerente, importante clarificări de program. Cea mai de seamă e, desigur, chiar adoptarea principiului Unirii ca prioritate absolută. „Pruncul român“, organul Revoluției muntene, știuse să observe această prioritate în lumea germană, invocînd-o ca exemplu demn de urmat [16]. În dieta de la Frankfurt, Ion Maiorescu sugera, ca delegat al ambelor Principate, mijloace prin care se putea obține stabilitate politică la Dunărea de Jos și prin aceasta un vast cîmp pentru relații comerciale. Același lucru îl făcea I. Ghica la Constantinopol, în timp ce la Paris și la Londra alți emisari ai cauzei se străduiau să cîștige cercurile influente în favoarea unei Românii Unite. „Ea poate exista sau în folosul Turciei, sau în acel al Austriei, după cum una din aceste puteri ar favoriza-o ; dar ea poate exista și în contra lor, de vor voi s-o împiedice“, observa Bălcescu [17], tot mai convins că de la guverne nu se poate aștepta nimic și că poporul însuși va trebui să-și asume sarcina de a înfăptui Unirea. El și-a asumat-o, în adevăr, folosind cu abilitate șansele pe care i le oferea contextul diplomatic, ceea ce l-a făcut pe Saint Marc-Girardin să-i laude spontaneitatea și spiritul de inde-

pendență[18], iar pe V. Hugo să-l salute ca pe o nouă componentă esențială a civilizației europene[19]. La o privire mai atentă însă, acest factor se arată a fi mai puțin nou decît își închipuia scriitorul, împreună cu atîtea spirite militante din epocă. J. Michelet, Paul Bataillard, Ed. Quinet între alții, au și afirmat-o în cărțile sau articolele scrise cu privire la destinul istoric al latinității răsăritene.

Dar va trebui să treacă încă mult timp pînă ce enclava latină de la Dunărea de Jos să fie configurată mai exact, dincolo de generalitățile puse în circulație de propaganda patriotică și asumate generos de apărătorii principiului național. Se va ști atunci, după mari stăruințe din partea istoriografiei române, că în ciuda dominațiilor ce s-au exercitat aici, românii n-au contenit nicicînd să lupte pentru o existență liberă și că opunîndu-se cu îndărătnicie, secole de-a rîndul, ei au adus importante servicii umanității. În această perspectivă, Mihai Viteazul nu mai constituie, la finele secolului XVI, un punct terminus, ci un capitol strălucitor dintr-o lungă, dramatică și întortochiată luptă pentru demnitatea națională. Actului peste care se trăgea, violent, cortina la 1601 i-au urmat altele : Radu Șerban încercînd să continuie, sub stindard imperial, cruciada antiotomană ; Matei Basarab făcînd demersuri pentru a închega o coaliție creștină contra Semilunii ; Mihnea III depunînd eforturi pentru a-și asigura o domnie independentă ; Șerban Cantacuzino încercînd să manevreze, abil, între factorii de dominație sud-est europeană, spre a trage maximum de profit pentru țara sa, ca și succesorul său Constantin Brâncoveanu. Domnii români se dovediseră mai mult decît nesiguri și Poarta se văzu nevoită să-i înlocuiască cu greci din metropola Imperiului : formulă de compromis între o politică drastică, susceptibilă să exaspereze, și una mai blîndă, însă incertă, întemeiată pe domnia pămînteană. Vechea autonomie fu deci sensibil limitată, iar schimbarea de regim produsă la începutul secolului XVIII a apărut contemporanilor ca o ruptură în viața politică românească, ceea ce explică și imaginea lui tenebroasă din istoriografia epocii[20]. O imagine mai puțin sumbră și mai aproape de realitate se va obține cu timpul, mai cu seamă după studiile inițiate de N. Iorga și de istoriografia mai nouă, iar această imagine denotă persistența în secolul XVIII a unor forme de rezis-

tență națională, pe care avea să se sprijine viitoarea regenerare.

Astfel, resurecția națională de la începutul secolului XIX nu mai poate apărea ca un miracol provocat de contactele sporite cu Apusul, ci urmarea logică a unui proces lent și insidios, angajînd cele mai diverse straturi ale societății românești, proces asemănător polipilor din care se înfiripă, pe nesimțite, insule de corali. O latură a procesului indică acumulări de natură cantitativă, care au dus, treptat, la crearea bazei economice a Unirii. Cealaltă atestă mutații în sfera morală și intelectuală a poporului. Ambele definesc o evoluție treptată, al cărei corolar firesc trebuia să fie statul unitar român. Depășirea vechiului dualism, rezultat din înfățișarea geopolitică a provinciilor extracarpatice și din configurația specială a bazinului lor hidrografic[21], n-a putut avea loc decît în momentul cînd burghezia a fost în măsură să creeze o piață unică și să asigure astfel temelia materială a Unirii. S-ar putea înțelege astfel, sub un anume aspect, însuși eșecul politicii lui Mihai Viteazul, căreia i-a lipsit colaborarea timpului. Unitatea de teritoriu, conștiința comunității de origine și de limbă n-au fost suficiente pentru a asigura statul național. Mai erau necesare comunitatea vieții economice, o pregătire metodică a opiniei publice și un concurs favorabil de împrejurări externe pentru ca Unirea să poată fi realizată[22]. Ultimele exigențe au fost satisfăcute abia la jumătatea secolului XIX, cu toate că dezideratul Unirii fusese formulat cu mult înainte. Inițial, acest deziderat cuprinsese întreaga romanitate carpato-dunăreană. Revoluția de la 1848 a impus însă o ierarhizare a scopurilor în funcție de realitatea geopolitică. A înfăptui mai întîi Unirea Principatelor aflate sub dominație otomană, era o nevoie tactică, pe care protagoniștii programului național n-o puteau ignora. A. D. Xenopol scria, în acest sens, despre „forma restrînsă" a ideii de Unire, ca bază pentru Unirea deplină, încă imposibil de realizat atunci. Unirea îi apărea ca o *serie istorică* al cărei început se pierdea în evul mediu și care avea să-și mai continue cursul pînă la desăvîrșirea unității statale românești[23].

Anul 1857, pe care l-am luat ca punct de pornire în această tentativă de a fixa cîteva jaloane, constituie unul din momentele cele mai semnificative pe curba ascendentă

a seriei. Încă idealist, în sensul că se consumă la nivelul confruntării principiilor, el conține totodată germenii unor spectaculoase evoluții pe diverse planuri și îngăduie priviri pertinente înspre trecut ca și spre viitor.

Într-un atare moment, le era permis deputaților săteni să compare România cu o livadă a fericirii fără umbră. Imagine idilică, vecină totuși cu însemnarea ideii fundamentale: „să fim stăpîni în casa noastră". Vorbea inima și „inima poporului nu înșală niciodată", observa Kogălniceanu, relevînd marea lecție de înțelepciune pe care o dădeau reprezentanții satelor[24]. În același timp, el insista ca dezbaterile să fie așezate pe un teren realist: „să lăsăm utopiile, să arătăm Europei că [. . .] voim o societate europeană", îndemna tribunul, ceea ce voia să însemne libertatea de conștiință, egalitatea înaintea legii, respectul individului, domiciliului și proprietății etc.[25].

Reforme urgente se cuveneau inițiate, sub presiunea realităților. „Poziția noastră dinăuntru este atît de critică — declama același Kogălniceanu la 28 octombrie 1857 — încît dacă ne-am fi hotărît a ne opri după rostirea Unirii, am fi avut o revoluție de țărani, de care *par parenthèse* și acum sîntem amenințați"[26]. Apăsînd pe ideea solidarizării claselor, păturilor și categoriilor sociale, indiferent de credința lor, el știa să-i confere, parcă repetînd cuvintele lui Bălcescu[27], veșmîntul unui frumos sorit: „numai răspingerea deosebirilor va aduce între noi armonia, numai armonia va da nației noastre puteri și numai puteri largi vor aduce între noi adevărata unire națională"[28]. Unirea promitea să rezolve toate dificultățile, să ofere — panaceu universal — toate remediile. „Deci, cum să vindecăm răul de care suferim? Dacă el vine din afară, prin Unirea Principatelor. Dacă el vine de înăuntru, prin Unirea Principatelor. Dacă el vine din amîndouă aceste părți, prin Unirea Principatelor"[29], scria autorul unei broșuri în chiar anul cînd Unirea devenea o realitate.

Desigur, prin aceasta răul n-a dispărut și nu putea să dispară îndată. Unirea inaugura însă, pe tărîm intern, o eră de reforme, a cărei consecință avea să fie restructurarea întregului organism social. Pe tărîm extern, ea îi plasa pe români în perspectiva acelor eforturi naționale din care s-au născut, între altele, Italia și Germania modernă. Experiența

acestor state, ca și un calcul politic mai vechi, de sursă franceză, recomanda România unită, evoluînd sub garanție colectivă, ca o creație necesară echilibrului european[30]. O asemenea creație reclama însă în primul rînd anumite premise interne, dincolo de care ea nu putea fi mai mult decît o ficțiune diplomatică. Cu ocazia acelui *Te-Deum* prin care s-a deschis Adunarea Ad-hoc a Moldovei, comisarul britanic H. Bulwer sesiza entuziasmul obștesc, conștiința drepturilor, mîndria de a fi un popor cu trecut onorabil și cu speranțe de viitor[31]. V. Boerescu, jurist și om politic cu rol eminent în epocă, consemna impresia că începuse o nouă eră, decisivă pentru destinul național[32]. Depindea de românii înșiși ca acest destin să fie pe măsura speranțelor investite. Prin pana lui C. A. Rosetti, Adunarea munteană își exprima bucuria că interesele Europei coincideau acum cu interesele românilor și că diplomația le recunoscuse în fapt dreptul de a-și decide propria organizare[33]. Principiile acesteia? Ambele Adunări erau de acord asupra a patru puncte mai de seamă: 1) autonomia și neutralitatea teritoriului; 2) unirea celor două țări într-un singur stat și cu un singur guvern; 3) prinț străin și domnie ereditară; 4) guvern constituțional reprezentativ[34]. Convenția de la Paris (7/19 august 1858) a adoptat o soluție de compromis, indicînd un regim cu două guverne, regim pe care românii au știut să-l adapteze la nevoile lor.

Important era însă spiritul ce prezida noua etapă a duratei românești, spirit pe care, comentînd Convenția, contele Walewski îl deducea din principiile Revoluției de la 1789. În virtutea acestor principii, România era chemată să-și modernizeze legislația, instituind o adunare electivă, votînd legile și controlînd bugetele, făcîndu-i responsabili pe miniștri, proclamînd egalitatea dinaintea legii și a sarcinilor fiscale, asigurînd drepturi politice pentru toți locuitorii, abolind privilegiile de clasă, garantînd libertatea individuală etc.[35].

Sînt principii ce aveau să inspire marile reforme din timpul domniei septenale a lui Al. I. Cuza, reforme la capătul cărora M. Kogălniceanu, cel mai destoinic dintre miniștrii săi, știa să recunoască totuși alte nevoi: „Mintea se rătăcește uitîndu-se la toate aceste trebuințe ce țara are încă, spre a se pune la nivelul staturilor civilizate“[36]. Mereu

altele se vor ivi în viitor, potrivit cu logica evoluției sociale, dar soluțiile se vor prevala mereu de hotărîrile din 1857, momentul cel mai semnificativ din bătălia pentru Unire.

Înțelegem astfel sentimentul contemporanilor că asistă la nașterea unei alte epoci, sentiment atît de frumos exprimat de Kogălniceanu atunci cînd declara, în Adunarea Ad-hoc a Moldovei, că „astăzi e ziua cea mare din veacul nostru", ziua cînd „nu numai că scriem, dar facem istoria țării noastre" [37]. În adevăr, era un moment de răscruce, pe care sensibilitatea contemporanilor l-a înregistrat ca atare, fără a-i ignora tendințele contradictorii. Cînd, în același an, Manolachi Drăghici publica o *Istorie a Moldovei*, în stil cronicăresc, el părea să ignore noul timp în care țara intrase ireversibil. Dar și pentru el, supraviețuitor tardiv al vechii istoriografii [38], demersul era bilanțier, nutrit parcă de sentimentul că se încheiase definitiv un ciclu. Țările Române continuau să existe, cuprinse de febra unionismului, pe cînd România se și configurase *in spe* prin decizia corespunzătoare a acelor Adunări. Anul 1857 are de aceea o semnificație de „cumpănă a apelor", și analiza problematicii sale îngăduie o privire circulară, de un viu interes istoric și metodologic.

NOTE

1 L.-I. Halkin, *Initiation à la critique historique*. Paris, 1953, p. 86.
2 Cf. D. Prodan, *Răscoala lui Horea*, vol. I, București, 1979, p. 9.
3 Cf. Karl-Georg Faber, *Objektivität in der Geschichtswissenschaft?* în *Historische Objektivität*, hrgg. von Jörn Rüsen, Göttingen 1975, p. 24.
4 Hermann Hesse, *Jocul cu mărgele de sticlă*, București, 1969, p. 161.
5 Cf. A. J. P. Taylor, *The struggle for Mastery in Europe 1848—1918*, Oxford, 1971, p. 95.
6 Cf. J. B. Duroselle, *L'Europe de 1815 à nos jours. Vie politique et relations internationales*, Paris, 1964, p. 194.
7 Leonid Boicu, *Diplomația europeană și cauza română (1856—1869)*, Iași, 1978, p. 9.
8 *Documente privind istoria României. Răscoala din 1821*, vol. II, București, 1959, p. 33.
9 *Regulamentele organice...* București, 1944, p. 130.
10 D. A. Sturdza, *Însemnătatea Divanurilor Ad-hoc*, București, 1912, p. 12—13. (extras).
11 M. Kogălniceanu, *Opere, I. Scrieri istorice*, București, 1946, p. 652.
12 George Barițiu, *Naționalitate*. „Foaie pentru minte, inimă și literatură". 1844, nr. 51 (18 dec.), p. 399.

13 N. Bălcescu, *Opere*, I_1, București, 1940, p. 221, 250.
14 *Anul 1848 în Principatele Române*, IV, București, 1903, p. 109.
15 C. Negri, *Versuri. Proză. Scrisori*, București, 1909, p. 3.
16 I. Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, București, 1889, p. 137.
17 *Ibidem*, p. 172.
18 Apud „Secolul 20", 1966, nr. 1, p. 3—4.
19 *Ibidem*.
20 Florin Constantiniu, *De la Mihai Viteazul la Fanarioți: Observații asupra politicii externe românești*. In „Studii și materiale de istorie medie", București, VIII, 1975, p. 101, 133—134.
21 Cf. P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 302.
22 Cf. A. Oțetea, *Unirea Principatelor*. În: *Studii privind unirea Principatelor*, București, 1960, p. 11—31; Gh. Georgescu-Buzău, *Aspecte ale dezvoltării manufacturilor în Țara Românească și Moldova în perioada premergătoare unirii celor două țări (1829—1859)*, ibidem, p. 95—124.
23 A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza Vodă*, Iași, 1902, prefață.
24 M. Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, București, 1967, p. 201—202.
25 *Ibidem*, p. 203.
26 *Ibidem*, p. 204.
27 „Nu poate fi fericire fără libertate, nu poate fi libertate fără putere și noi românii nu putem fi puternici pînă cînd nu ne vom uni cu toții în unul și același corp politic" (Bălcescu, 1849).
28 M. Kogălniceanu, *op. cit.*, p. 208.
29 *O aruncătură de ochi asupra Unirii Principatelor*, de Un Român, București, 1859. Apud *Gîndirea social-politică despre Unire*, București, 1966, p. 191.
30 *Gîndirea social-politică despre Unire*, p. 188—189.
31 *Ibidem*, p. 141—142.
32 *Ibidem*, p. 197.
33 *Ibidem*, p. 169—170.
34 *Ibidem*, p. 158.
35 Apud D. Sturdza, *op. cit.*, p. 2.
36 Apud Al. Zub, *M. Kogălniceanu, biobibliografie*, București, 1971, p. LV.
37 M. Kogălniceanu, *Texte social-politice alese*, p. 202.
38 Andrei Pippidi, *Un cronicar întîrziat: Manolachi Drăghici*, în *Studii*, XX, 1967, nr. 1, p. 99—121.

ECOURI EXTERNE ALE UNIRII

După revoluţia de la 1848, interesul puterilor europene faţă de zona Dunării de Jos a sporit considerabil, ceea ce avea să redeschidă, în termeni şi cu pretexte noi, vechea „problemă orientală". Interese contradictorii se încrucişau, în această parte a continentului, iar exilaţii români încercau să le exploateze optim în interesul cauzei naţionale, sugerînd — pe rînd — Turciei, Austriei, Angliei sau Franţei că Unirea Principatelor ar fi profitabilă şi pentru aceste puteri. În dieta de la Frankfurt, precum se ştie, Ion Maiorescu propunea, ca delegat al ambelor Principate, „mijloacele prin a căror punere în aplicare răsăritul Europei se poate asigura în interesul Germaniei" [1]. Acelaşi lucru îl făcea Ion Ghica la Constantinopol. La Paris şi la Londra, adaptîndu-şi argumentele la sensibilitatea locului, emigraţia română atrăgea atenţia asupra foloaselor pe care le-ar putea aduce investiţii masive în Principate, cărora li se prevedea, în perspectivă, „un mare interes politic" [2]. Însuşi Bălcescu se rostea astfel, cu o logică implacabilă, despre viitoarea Românie unită: „Ea poate exista sau în folosul Turciei, sau în acel al Austriei, după cum una din aceste două puteri ar favoriza-o; dar ea poate exista şi în contra lor, de vor voi s-o împiedice" [3]. Curînd însă „căuzaşii" aflaţi în exil aveau să se convingă că nu pot conta pe sprijinul marilor puteri. „De ce merge — scria Bălcescu în 1850 — văd că n-avem a aştepta nimic de la guverne" [4]. De aici orientarea spre cercurile revoluţionare şi spre publiciştii cu vază din epocă, prin care vor urmări să creeze un curent de opinie favorabil Principatelor [5].

Ținta principală a noilor demersuri va fi cîștigarea cercurilor politice influente în favoarea Unirii, pe care Bălcescu o socotea conformă cu „tendințele actuale ale ideilor în toată Europa"[6]. În această campanie care a contribuit în bună măsură la izbînda Unirii, un rol însemnat l-au avut o serie de scriitori și publiciști francezi, precum A. Ubicini, Paul Bataillard, Ed. Quinet, Lamartine, V. Hugo, pentru a nu aminti decît cîteva nume mai cunoscute. Ele s-au atașat definitiv de istoria renașterii naționale a României.

Dar pînă să ajungă Principatele Române, în năzuința lor spre unitate și neatîrnare, „o problemă europeană"[7], călători și diplomați străini, artiști, oameni de afaceri și educatori, au adus contribuții notabile, cu răsunet inegal, la cunoașterea peste hotare a realităților și aspirațiilor noastre.

Lăsînd la o parte observațiile unor personalități care au trăit mai multă vreme în Principate, precum Colson sau Vaillant, consemnăm în cele ce urmează cîteva din aceste contribuții, oprindu-ne îndeosebi asupra celor legate de realizarea Unirii.

Începînd din al patrulea deceniu al secolului trecut, publiciști străini au avertizat opinia europeană asupra provinciilor dunărene, cărora li se prevedea un rol excepțional în rezolvarea crizelor din Orient. Unul dintre aceștia, anonim, emitea chiar, în 1838, ideea unui regat român cu funcție echilibratorie în sud-estul european[8]. În termeni oarecum similari se rostea, peste un an, Raoul Perrin, pentru care Principatele, cu vitalitatea și inteligența lor, erau menite să joace un rol decisiv în „cumpăna ursitelor orientale". Nu-i scăpa nici unitatea etnică a acestora, evidentă. „Interesele celor două Principate, afirma Perrin, sînt colective și sînt atîtea raporturi în origine, e atîta puritate în putere, atîta afinitate în moravuri, atîta unitate în acțiune, încît a trata de unul e a vorbi de celălalt, fără a greși față de exactitudine și de adevăr"[9].

Unitatea etnică și de cultură a poporului român se desprinde și din volumul *l'Univers*, cu frumoase ilustrații, al cunoscutului publicist filoromân A. Ubicini, ca și din cartea lui Edgar Quinet, *Les Roumains*. „Cît am avut un cuvînt — mărturisea Quinet — am apărat cauza popoarelor, a celor slabi, a naționalităților care cer să învie"[10]. În 1841, elvețianul Emil Kohly de Guggsberg, o vreme perceptor în

casa comisului Gherghel din Botoșani, tipărea la Iași un memoriu (*Le Philo-dace...*)[11], în care afirma că Principatele Române, avînd o obîrșie comună, suferind aceleași influențe politice, fertilizate de aceleași idei, trebuiau „să urmeze aceeași cale". Progresul lor nu putea fi asigurat însă prin imitații sterile, ci numai prin dezvoltarea și perfectarea formelor interne, iar în această direcție reforme esențiale își declarau urgența: trebuia abolită sclavia („un anacronism și o rușine"), ameliorată starea păturilor de jos, înființată o industrie locală, organizată știința și cultura etc.

Cînd fostul consul al Franței la București, Etienne Adolphe Billecocq, prezenta în 1848 suveranului său excelentul *Album moldo-valaque*, cu ilustrații de mare interes documentar, executate de Michel Bouquet, Ludovic Filip nu-și putu ascunde surprinderea: „Știi d-ta că-mi spui lucruri pe care d. Guizot și nici vreunul din ambasadorii mei habar nu are?". Cartea, după declarația autorului, voia să fie un „ghid politic și pitoresc de-a lungul principatelor dunărene". Ea atrăgea atenția asupra celor „aproape nouă milioane de valahi care au aceeași mumă ca și noi, vorbesc o limbă latină și se recunosc între ei prin numele de *Roumains*"[12].

La rîndul său — și în aceeași vreme (1848) — consulul prusian Neigebaur scria două lucrări, adunate în 1859 sub titlul *Die Donau Fürstentümer, Gesammelte Skizzen...*[13], în care consemna cu simpatie audiența de care se bucura în Germania ideea unui „regat daco-român", ca o formulă de garantare a echilibrului dintre marile puteri. Ideea era destul de răspîndită, dat fiind că importanța politică a Principatelor sporise în ultimele decenii. „Centrul de gravitate al Europei — observase deja Talleyrand — este la Dunărea de Jos". Întîlnind aici venerabile antichități de peste patruzeci de veacuri („Pămîntul Principatelor e clasic ca o Italie"), fostul consul al Marii Britanii, E. M. Blutte, susținea dreptul poporului român la o existență demnă, întemeiată pe vechimea și unitatea sa culturală[14].

Istoricul francez Jules Michelet aprecia și el, urmărind dezbaterile din comisia munteană a proprietății, „via inteligență a acestui popor", de la care umanitatea era îndreptățită să aștepte servicii importante. „Îndrăznesc a spune, insista el, că poate în nici o țară nu s-ar fi putut găsi, la locuitorii satelor, un mai puternic simț strămoșesc și în ace-

lași timp o mai dreaptă și pătrunzătoare judecată..."[15]. Concluzia istoricului se impunea de la sine: un popor perfect unitar, sub raport etnic și cultural, avea dreptul la o țară unică.

Interesante reflecții se fac, în această ordine de idei și în memoriile lui Eugène Poujade (1849). Viitorul românilor, conchidea fostul consul al Franței la București, rezidă în unirea lor — idee veche, prezentă și în Regulamentul organic, în care identitatea așezămintelor și recunoașterea cetățeniei dintr-un principat în celălalt nu făceau decît să-i pregătească realizarea efectivă. Politica Austriei urmărea să mențină Principatele Române „în hotarele unei lungi copilării", atitudine anacronică ce avea doar să sporească grijile imperiului. „Principatele aspiră de mult a deveni o nație unită", observa Poujade în chip de concluzie și întrevedea înfăptuindu-se aici o „Belgie a Dunării"[16].

Revoluția de la 1848 înfrîntă, realizarea României unite, cerută răspicat în Adunarea de la Blaj și în „principiile" enunțate la Brașov de revoluționarii moldoveni, rămînea în sarcina viitorului. Revoluția oferise însă sultanului și țarului, după cum observa Marx, prilejul de a expulza din Principate pe orice om cu idei liberale și independente, restaurînd autoritatea boierimii reacționare — „strigoii de la Balta-Liman", în termenii lui Kogălniceanu. Această împrejurare a determinat și formele pe care lupta emigranților le va îmbrăca în etapa următoare. Ei agită ideea Unirii în presă, în întruniri tainice, în convorbiri cu personalități politice și culturale, iar legăturile contractate în capitalele europene vor aduce mari servicii cauzei naționale. Amestecînd himericul cu posibilul, oscilînd între o revoluție europeană și soluționarea chestiunii Principatelor pe calea unor demersuri diplomatice, emigranții români pot fi întîlniți, „cu toiagul sărăciei în mînă și cu graiul adevărului în gură", la Paris, la Londra, la Viena, Padova, Constantinopol. Ei se constituie în societăți, iar cel mai înflăcărat dintre toți, Bălcescu, rostește un discurs asupra finalității naționale a luptelor din Transilvania, schițînd cu o luciditate uimitoare drumul pe care „revoluția română" avea să-l parcurgă în viitorul apropiat. El observa, scriindu-i lui Al. Golescu-Albu, că tendința spre unitate națională se generalizase în Europa. În adevăr, Germania făcea pași repezi că-

tre unificarea ei, iar guvernul austriac era silit să cheltuiască enorm pentru a împiedica elementele germane din imperiu să se alăture Prusiei unificatoare [17]. Sub aceeași zodie evolua Italia. Europa întreagă, pe care Metternich o vedea subminată de revoluții și carbonerii, avea să sufere curînd modificări importante în granițele și în sistemul ei de echilibru.

Criza orientală care a declanșat războiul Crimeii, în 1853, a favorizat realizarea Unirii Principatelor, iar în dezbaterile ce au pregătit-o pe plan european, o serie de publiciști străini și-au cîștigat mari drepturi la recunoștința românilor.

Marc Antonio Canini, mazzinian visînd la o revoluție sincronizată a popoarelor din Orient, milita pentru eliberarea peninsulei balcanice și aștepta desmembrarea imperiilor otoman și habsburgic pentru a se întemeia, pe ruinele acestora, state naționale unitare. S-a înșelat însă crezînd că Principatele nu vor putea dăinui decît într-o confederație dunăreană, ca punct de plecare pentru o formație viitoare, mai largă [18]. A trebuit să-și recunoască eroarea mai tîrziu, după Unire: „Acum România a ridicat capul din mormîntul în care voiau să o închidă inamicii ei [19].

Oarecum la fel gîndea și Vegezzi Ruscala, care conta pe o întocmire republicană, federativă, la Dunăre [20].

Scrutînd, la rîndul său, evenimentele, Eugène Poujade, amintit și mai înainte, vedea rezolvată criza orientală prin unirea Principatelor Române într-un stat independent și neutru. „Un viitor apropiat, prevestea el, va da fără îndoială satisfacție dorințelor românilor". Iar un călător francez, Appert, care ne vizita în 1854, își exprima (*Voyage dans les Principautés danubiennes*) adeziunea la „independența și libertatea frumoaselor și nobilelor dv. principate" [21].

Revelația unității etnice și a vechimii poporului român a avut-o și un J. D. de Bois-Robert, călător în aceeași vreme (1854), căruia țăranii români îi par daci coborîți din Columna lui Traian [22]. Unui Melville care străbătea cîmpia munteană în zilele războiului Crimeii, rezolvarea crizei orientale îi apărea sub forma unui „regat independent" la Dunărea de Jos, ca o barieră stabilă între cele trei imperii ce-și disputau preponderența [23].

În febra luptelor pentru Unire, Edgar Quinet lua din nou apărarea cauzei româneşti într-un articol din *Revue des deux Mondes* (1856). „Compunerea aceasta — remarca imediat Kogălniceanu, în coloanele foii unioniste de la Iaşi — este pagina cea mai sublimă ce s-a scris vreodată despre ţara şi naţia noastră" [24]. Cînd la intervenţia caimacamului Vogoride *La Presse Belge* declanşa o virulentă campanie antiunionistă, acompaniată de *Journal de Constantinople*, Kogălniceanu răspundea prin *Étoile du Danube*, izbutind să creeze un curent de opinii în favoarea Unirii : „tot ce are pană neatîrnată în Europa ne apără", declara el.

În adevăr, cauza românească a fost îmbrăţişată cu căldură în ziarele franceze : *La Réforme, Le Peuple, la Révolution démocratique et sociale, La République* [25] ş.a. Presei franceze i s-au alăturat alte gazete de pe continent : *Globe, Nord, Sovremennik* etc. „Rusia — declara Cernîşevski în numele poporului său — simpatizează cu dorinţa poporului român de a se uni într-un singur stat [. . .]. A venit timpul recunoaşterii pentru această ţară bogată, generos înzestrată de natură, dar care n-a auzit decît tunetul armelor, în loc să aibă parte de brazda fertilă a plugului paşnic". La rîndul său Marx saluta efortul spre unitate al românilor în coloanele ziarului *New-York Daily Tribune* [26]. El observa, scrutînd evenimentele, că ciocnirea de interese în această parte a Europei a făcut ca nici una din marile puteri să nu fie indiferentă faţă de problema Unirii Ţărilor Române [27].

În adevăr, fie că au îmbrăţişat cauza Unirii, fie că s-au pronunţat împotriva ei, marile puteri au avut privirile deschise către Principatele Române, devenite, după războiul Crimeii, o problemă europeană. Franţa urmărea slăbirea Austriei, ale cărei asiduităţi la Dunărea de Jos trezeau îngrijorări. Ea a izbutit să-şi ralieze Sardinia al cărei prim ministru, Cavour, aprecia în termeni drastici că „opoziţia faţă de dreptele dorinţe ale întregului popor român" este „o crimă împotriva civilizaţiei" [28]. Rusia, cum se ştie, interesată să slăbească Poarta Otomană şi totodată Austria, concurentul ei principal în spaţiul carpato-balcanic, sprijinea de nevoie Unirea. Adversarii fireşti ai acestei aspiraţii erau, din motive deosebite, Turcia şi Austria. Exista, pentru Imperiul habsburgic preocupat de posibilitatea propriei

dezagregări, teama că Unirea nu se va limita la principatele dunărene. „După o asemenea încurajare dată cererilor române, se întreba diplomatul austriac von Prokesch (1856), cum am putea crede că ei se vor opri aici ?"[29] Anglia, partizană a vechiului „echilibru" european, își refuză la început concursul, dar, cum observa Gladstone, „nu te poți lupta împotriva viitorului" și cabinetul de la Londra va trebui să dea ascultare îndemnului la un nou echilibru al puterilor, întemeiat pe eliberarea popoarelor asuprite, parteneri mai convenabili ai negoțului britanic.

Europa, pentru care o „chestiune a Principatelor Române" exista de mai mulți ani, a reacționat față de actul Unirii în mod diferit. Se înțelege că cel mai prompt a reacționat Transilvania[30], unde încă din 1848 se credea că „toată mîntuirea românilor atîrnă de Unirea și bunăstarea Principatelor". Exprimînd entuziasmul maselor populare, „Foaia pentru minte. . ." și „Gazeta Transilvaniei" par a sfida rigorile cenzurii : „Dumnezeule, ce popor este poporul român !", exclama cu nețărmurită admirație „foaia" lui Barițiu, în care un corespondent din București relata, emoționat, evenimentele de la 24 ianuarie 1859. „Faptul este atît de mare, bucuria atît de [intensă] încît pana tremură în mîna mea și o las". Într-o corespondență din Constantinopol, „Monitorul clujan" aprecia unirea înfăptuită atunci ca „o demonstrație care face cinste poporului român, o victorie rar întîlnită în istorie". Iar istoricul A. Papiu-Ilarian va nota mai tîrziu, consemnînd sentimentul general de la 1859 : „Românii din Transilvania numai la Principate privesc"[31].

Realizat cu abilitate și îndrăzneală, actul de la 24 ianuarie s-a bucurat de sufragiile presei progresiste din Europa. „Trebuie să recunoaștem, scria Saint-Marc Girardin în «Journal des Débats», că această dublă alegere este un mare pas înainte către Unirea completă a Principatelor. Românii — continua eminentul publicist, remarcînd spontaneitatea și spiritul de independență ce prezidaseră la înfăptuirea acestui act — fac prin ei înșiși și fără a consulta Europa ceea ce cred că trebuie să facă"[32]. Edgar Quinet consemna, entuziast, gestul totodată cutezător și precaut prin care românii își reclamau locul în concertul popoarelor ca o existență autonomă, situînd Unirea într-un punct de hotar :

„Dorințele voastre, necesitățile voastre fac parte de azi înainte din dorințele, necesitățile și drepturile societății europene"[33]. Apreciind tactul și ingeniozitatea cu care unioniștii escamotaseră litera Convenției de la Paris, ziarul „Le Siècle" încheia: „Nu avem noi dreptate să spunem că spiritul național al unui popor triumfă asupra tuturor piedicilor?" Aceeași atitudine o afișa „Le Pays", lăudînd simțul politic și moderația fruntașilor Unirii. Iar corespondentul unui ziar din Odesa, A. Elisițîn, scria impresionat de mișcarea de mase care a contribuit la înfăptuirea Unirii, că „mulțimea imensă a poporului s-a îngrămădit trei zile în jurul Mitropoliei, de dimineața pînă seara, ținînd sub controlul și presiunea ei Adunarea"[34]. Consulul austriac Eder sesiza în același sens teama deputaților conservatori „că nu vor părăsi în viață sala de ședințe dacă nu se vor hotărî la acest vot de unire"[35]. Informația concordă cu aceea transmisă de consulul francez, Béclard, care observa la rîndul său că „teroarea cuprinsese un anumit număr de deputați"[36] dat fiind că „o mare parte a mulțimii aștepta înarmată cu cuțite și pistoale rezultatul alegerii"[37]. Publicistul Elisițîn, amintit mai sus, observa că armata și poliția, mobilizate spre a împiedica presiunea mulțimii, n-a intervenit în mod decisiv nici atunci cînd poporul a forțat porțile Mitropoliei și ușile Adunării[38].

Dar faptul împlinit la 24 ianuarie 1859, în fața căruia puterile europene au trebuit să se încline rînd pe rînd[39], nu era decît o etapă, lucru observat și de Saint-Marc Girardin: unirea completă necesita noi eforturi.

Prevenind obiecțiile pe care, în politica lor „egoistă și neînduplecată", aveau să le ridice Turcia și Austria, ziarul *Le Nord* aprecia că românii meritau cu prisosință Unirea. Și oricît diplomația ar afecta ignorarea acesteia, adăuga *Times*, în același ton, lumea o va privi ca atare, unirea fiind rezultatul unei evoluții inevitabile[40].

Cuvinte de stimă la adresa României a rostit și juristul Ortolan cu ocazia banchetului organizat la *Frerès provençaux* de românii aflați la Paris. El pleda pentru recunoașterea necondiționată a actului de la 24 ianuarie, rațiuni înalte prevalînd asupra scrupulelor formale[41].

Unirea Principatelor a însemnat și un imbold pentru alte popoare, pentru care afirmarea liberă și neatîrnată era

încă un deziderat. „Așa duh este de trebuință — observa Kossuth, consemnînd, cu gîndul la țara sa, indescriptibila însuflețire unionistă — ca un popor să-și întemeieze o patrie, iar dacă a pierdut-o să și-o redobîndească"[42]. Iar Cavour înfățișa compatrioților săi exemplul românilor: „noi italienii sîntem gata a-l urma"[43]. În același an Italia își angaja armele în lupta pentru propria ei unitate, iar patriotul Benzi, care făcea parte din Comisia europeană pentru reorganizarea Principatelor, trimitea din Torino acest mesaj de adeziune totală: „Cinste vouă, bravi români, scumpi și buni prieteni [...]. Perseverați în nobila sarcină ce v-ați luat-o. Credeți-mă, ziua existenței voastre și a noastră, a italienilor, nu-i așa de departe cît ați bănui. Pregătiți-vă fără larmă, căci sînteți destinați a juca în curînd un rol mare și nobil"[44].

Au existat, firește, rezerve și atitudini ostile. Presa austriacă contesta legalitatea dublei alegeri avertizînd insistent asupra pericolului ce-l incumba exemplul românilor. Turcia întreținea propaganda pentru desfacerea Unirii și încerca să legitimeze o intervenție armată, pretextînd că cele două capitale, acum sub un singur sceptru, erau vetre ale unor răscoale iminente. Dar Poarta, aflată ea însăși în fața unor mari dificultăți, fu nevoită să recunoască în cele din urmă faptul împlinit: „Autonomia română și libertatea română — nota cu slovă de inscripție V. Hugo — fac [acum] parte esențială din civilizația Europei". De la Paris, unde se afla în misiune, V. Alecsandri se adresa, în 1862, „iubitului său prinț" în termeni ce arată că generația Unirii era conștientă de faptul că misiunea ei nu se încheiase: „Acum viitorul se deschide înaintea noastră, liber de piedicile care opreau mersul nostru înainte; ne rămîne să știm să profităm de mijloacele care ne sînt oferite pentru a ne ajunge scopul"[45]. Scopul invocat de poetul ambasador era desigur acela din visul cronicarilor, din programul „Daciei literare", din *Dorințele partidei naționale* și din sufletul poporului: unirea deplină a tuturor românilor. Această dorință o remarca în 1873 Felix Martin, consemnînd, o dată cu „simplicitatea" pămîntenilor, aspirația lor către unitatea deplină. Toți doreau „să vadă uniți într-o singură nație pe toți cei care vorbesc limba"[46]. Le dădeau dreptul la aceasta suferințele lor

istorice, principiile juste de care se lăsau călăuziţi, „puterea şi vitalitatea foarte vizibile" pe care le observa în 1879 şi diplomatul francez de Moüy (*Lettres du Bosphore*), aflat în trecere prin cîmpia munteană, notînd uimitoarea identitate dintre pămînteanul acestor locuri şi tot ceea ce îl antureazä : „el, căsuţa şi brazda par că nu fac decît un bloc uniform, că sînt legaţi unul de altul, că sufăr aceeaşi soartă"[47]. Ideea necesităţii de a desăvîrşi Unirea o aflăm şi la Elisée Reclus (*Nouvelle géographie universelle*) care vizita România în 1883, la Angelo de Gubernatis, căruia unitatea deplină a românilor îi apărea, în 1898, drept „rectorul ideal" care a menţinut viaţa naţională, străbătînd generaţiile ca un fir nevăzut şi incoruptibil[48], şi desigur la mulţi alţii, dar realizarea ei avea să întîrzie cîteva decenii. Cealaltă „revoluţie" profetizată de Bălcescu în restriştea exilului, ţintind la *independenţa României*, trebuia înfăptuită mai întîi. Ca şi Unirea din 1859, ea avea să antreneze importante prefaceri sociale şi o primenire a sferelor culturii. Era în acelaşi timp o confirmare a prezicerii pe care o făcuse Marx în legătură cu „rolul excepţional" al „naţiunii valahe" în lupta pentru afirmare naţională a popoarelor din sud-estul Europei.

NOTE

1 I. Ghica, *Amintire din pribegia după 1848*, Bucureşti, 1889, p. 137.
2 Al. Cretzeanu, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu*, I, Bucureşti, 1933, p. 155.
3 I. Ghica, *op. cit.*, p. 172.
4 *Ibidem*, p. 466.
5 Cf. Cornelia Bodea, *Lupta pentru Unire a revoluţionarilor exilaţi de la 1848*, în *Studii privind Unirea Principatelor*, Bucureşti, 1960 ; Ion Bitoleanu, *Unirea în contextul ideii de revoluţie europeană*, în *Tomis*, Constanţa, II, 1967, 1, p. 2.
6 I. Ghica, *op. cit.*, p. 476.
7 T. W. Riker, *Cum s-a înfăptuit România*, Bucureşti, 1944, p. 41. Cf. mai ales L. Boicu, *Geneza „chestiunii române" ca problemă internaţională*, Iaşi, 1975.
8 M. de M. O., *Poids de la Moldo-Valachie dans la question d'Orient, coup-d'oeil sur la dernière occupation militaire russe de ces provinces...*, apud N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, III, Bucureşti, 1922, p. 221.
9 Raoul Perrin, *Coup d'oeil sur la Valachie et la Moldavie*, apud N. Iorga, *Istoria românilor prin călători. Adause*, Bucureşti, 1922, p. 26.

10 Edgar Quinet, *Les Roumains*, Paris, 1839, apud N. Iorga, *Portrete și comemorări*, București, [1936], p. 263—271.
11 Émile Kohly de Guggsberg, *Le Philo-dace, aperçu sur l'éducation chez les Roumains, suivi de quelques remarques relatives à la prospérité des Principautés*, apud N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, III, București, 1922, p. 240—241.
12 Cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 235.
13 Johann F. Neigebaur, *Die Donau-Fürstenthümer. Gesammelte Skizzen geschichtlich — statistisch — politischen Inhalts*, I—II, Breslau, 1859.
14 N. Iorga, *op. cit.*, p. 239.
15 Idem, *Portrete și comemorări*, p. 239—242.
16 Idem, *Istoria românilor prin călători. Adause*, București, 1922. p. 81—82.
17 N. Iorga, *Dezvoltarea ideii unității politice a românilor*, București. 1915, p. 74—75.
18 Marc Antonio Canini, *Vingt ans d'exil*, ed. 2, Paris, 1869. Apud N. Iorga, *Istoria românilor prin călători*, III, București, 1922, p. 234.
19 N. Iorga, *Dezvoltarea ideii unității politice a românilor*, București, 1915, p. 70.
20 Idem, *Istoria românilor prin călători*, III, p. 232.
21 *Ibidem*, p. 268.
22 *Ibidem*, p. 280 (*Nil et Danube, souvenirs d'un touriste...* Paris, f.a.)
23 *Ibidem*, p. 286—287.
24 *Steaoa Dunării*, II, 1856, 23, p. 92.
25 Ion Bitoleanu, *op. cit.*
26 *Ibidem.*
27 Cf. Virgil Cândea, *Unirea și ecoul ei internațional*, în *Lumea*, 1966, 4, p. 14.
28 *Ibidem.*
29 *Ibidem.*
30 Cf. C. Göllner, *Ecoul Unirii Principatelor în presa germană din Transilvania*, în *Studii privind Unirea Principatelor*, București, 1960, p. 467—476.
31 V. Cândea, *op. cit.*
32 Apud *Secolul 20*, 1966, 1, p. 3—4.
33 Edgar Quinet, *Les Roumains*, citat după *Secolul 20*, 1967, 1, p. 3.
34 Virgil Cândea, *op. cit.*
35 *Ibidem :* Raportul lui Eder, din 12 februarie 1859, în care numărul manifestanților este apreciat la 10—12000.
36 *Ibidem.*
37 *Ibidem*, (Relația corespondentului ziarului *Kolozsváry Közlöny — Monitorul clujean*).
38 *Ibidem.*
39 Andrei Oțetea, *Marile puteri și Unirea Principatelor Române*, în *Omagiu lui Ioan Lupaș*, București, 1943, p. 667—679.

40 *Steaua Dunării*, 1859, 30, p. 414
41 *Ibidem*, 1859, 32, p. 122.
42 *Secolul 20*, 1967, 1, p. 4.
43 *Ibidem.*
44 *Ibidem.*
45 Mircea Malița, *Diplomații Unirii și opera lor*, în *Lumea*, 1967, 5, p. 17.
46 Felix Martin, *Le Bas Danube et les principautés danubiennes*, Paris, 1873.
47 De Moüy, *Lettres du Bosphore...*, 1879.
48 Angelo de Gubernatis, *La Roumanie et les Roumains. Impressions de voyage et études*. Florence, 1898, p. 87.

Ziridava, Arad, VII, 1977, p. 13—21

MĂRTURII STRĂINE DESPRE RĂZBOIUL INDEPENDENŢEI

Două momente de criză a „chestiunii orientale" atrăgeau asupra României, în jumătatea din urmă a secolului trecut, atenţia diplomaţiei şi a opiniei publice europene. Cel dintîi, cu consecinţe decisive, a grăbit procesul de unificare a Principatelor ; al doilea, nu mai puţin important, avea să-i înlesnească dobîndirea independenţei de stat. Ignorată aproape total de marele public şi receptată adesea eronat în cercurile diplomatice, România devine obiectul atenţiei generale, atenţie motivată, fireşte, în primul rînd de interese politice şi economice. Presa europeană se ocupă pe larg de chestiunea românească în cadrul noii crize ce se declanşase în Balcani, iar ofiţeri, diplomaţi şi corespondenţi ai marilor cotidiene s-au aventurat în „spaţiul exploziv", scrutînd cu interes şi curiozitate evenimentele. Martori preţioşi, atenţi la desfăşurarea crizei balcanice, dar şi la dezbaterile politice din ţară, ei consemnează, de cele mai multe ori obiectiv, stările de lucruri din România.

Spicuim aici unele însemnări caracteristice ale acestor străini, evidenţiind curajul şi abnegaţia soldatului român în zilele războiului. Ele atestă, în genere, respectul pentru suferinţele vechi, istorice, ale poporului român şi admiraţia faţă de bravura dovedită în încleştările de la Plevna şi Griviţa. Ostaşul apare în cele mai multe ca făuritor al neatîrnării, apt de sacrificii care suscită stima obştească. Fireşte, trebuie să distingem din capul locului între corespondenţii obiectivi, redactîndu-şi notele în spiritul unui veac de „slobozenie", şi ostilitatea interesată a altora. Chiar şi acestora din urmă, se va vedea, eroismul dorobanţilor români le-a impus, cîştigîndu-le pînă la urmă simpatia, căci numai

o cauză mare și dreaptă putea mobiliza în așa măsură resursele morale și materiale ale unei națiuni împotriva forțelor ostile de oriunde. Iar România se afla atunci, după două decenii de la memorabilele divanuri ad-hoc care hotărîseră Unirea, în pragul unei etape noi, profetizată cu un sfert de veac mai înainte de Bălcescu. Schițînd dialectica revoluțiilor pe care poporul român urma să le traverseze, ardentul patriot întrevăzuse succesiunea lor istorică, necesară, confirmată de desfășurarea ulterioară a evenimentelor. După mișcarea lui Tudor și după revoluția de la 1848, el prevedea o nouă revoluție, care trebuia să realizeze unitatea națională și o ultimă treaptă a „revoluției în marș", tinzînd la dobîndirea independenței. Amîndouă aceste desiderate s-au înfăptuit după moartea lui Bălcescu și ele corespund „spasmelor" societății burgheze, care căuta să se elibereze de feluritele forme de feudalism. Cu această ultimă treaptă, România pătrunde în conștiința publică europeană, avertizată uneori superficial sau aberant asupra istoriei și problemelor românești. Călători și oameni de afaceri colportau impresii nu mai puțin fanteziste, seduși de exotismul unui popor așezat la porțile Orientului. O cunoaștere nemijlocită a omului simplu, țăran, meseriaș sau negustor, în afară de cazuri izolate și accidentale, are loc abia în cursul campaniei din 1877.

O parte din presa străină manifestase ostilitate față de efortul României spre independență, întreprinzînd o campanie de denigrare a armatei române înainte de angajarea acesteia în luptă. *Neue Freie Presse* și *Pester Lloyd* se întreceau în ironii și atacuri în care se citea nevoia politică de a se menține Turcia ca un baraj în fața progreselor militare și politice ale Rusiei. Promovînd o politică de menținere a integrității Imperiului otoman, socotită indispensabilă echilibrului politic al Europei, Anglia adopta aceeași atitudine. *The Times*, exprima, de pildă, ca și *The Daily News*, serioase rezerve față de virtuțile războinice ale soldatului român. Același organ a trebuit să-și rectifice însă aprecierile după atîtea dovezi invederate de eroism de la Grivița. Proba supremă de vrednicie, a cărei absență părea să justifice scepticismul european, „o foarte aspră probă", fusese trecută. „Trupele românești — constata corespondentul ziarului, la 7 septembrie 1877 — au dezmințit în mod efectiv toate bîr-

felile pe care criticii străini le-au afirmat în privința capacității lor de a sta sub foc și au demonstrat încă o dată că curajul fizic nu aparține numai cîtorva naționalități favorizate". *The Daily Telegraph*, ostil și acesta la început, era nevoit să observe, onest, ca și *Morning Post* și *The Graphic*, vitejia trupelor române pe cîmpul de luptă. Replica dorobanților, categorică, e consemnată cu laude, iar un martor ocular al bombardamentului de la Calafat raporta conduita admirabilă a tunarilor români, care n-au lăsat să se vadă deloc lipsa îndelungă a experienței războinice. Pedestrași, călăreți, marinari, toți dau dovadă de tenacitate în marșuri istovitoare, în incursiuni sau în apărarea fluviului. „Niciodată n-aș fi crezut să văd atîta bravură la o trupă care pînă acum nu a cunoscut focul", își mărturisea surpriza elvețianul Lachmann, care luptase alături de ostașii români. Spectacolul i s-a părut mai grandios decît la Solferino și Custozza. Un alt martor ocular, Kohn-Abrest, era uluit de înverșunarea cu care, la 30 august, divizia a treia s-a aruncat în „acea rîpă a morții", rămasă în anale ca un simbol al vredniciei noastre. „Acești bieți țărani români, cu bluzele lor uscate și căciuli cu pene de curcani, ei de care s-a rîs atîta, au dovedit că știu să moară, dacă nu să învingă și că în adevăr sîngele vechilor daci le curge în vine". Țarul însuși telegrafia prompt: „Tînăra armată română se bate cu perfecțiune", iar *The Daily Telegraph* conchidea în chip de bilanț: „Românii au ocupat postul de onoare". De Moüy, diplomat francez în trecere prin șesul muntean în zilele războiului, dezamăgit de mizeria „sumbră și pitorească" a societății noastre și copleșit de „impresia singurătății mute" pe care i-o lăsa provincia de peste Olt, semnala totuși „puterea și vitalitatea" pămînteanului de la Dunărea de Jos. O corespondență din *L'Independance Belge* reținea „aerul robust și viguros" al soldaților români, în timp ce *La République Française* releva comportarea lor excelentă. *Ausburger Allgemeine Zeitung* consemna chiar veselia trupelor în ajun de atac: batalioane horind în jurul focurilor de tabără pînă tîrziu, sfidînd cu glume primejdia apropiată a morții. Marchizului Del Valle de Taje soldații români îi apăreau „viguroși, sobri, disciplinați", iar revista trupelor înainte de asaltul Griviței, sub soare canicular, îi lăsa cea mai bună impresie. Observa, cu această ocazie, entuziasmul obștesc de-

clanşat de izbîndă. „Toată lumea e martoră că armata română ştie să se bată. Sîngele vărsat n-a fost deci neroditor", nota corespondentul madrilen de la *Imparcial*. În linia întîi, un dorobanţ sfida, în picioare, adversarul. Cînd i se atrase atenţia că-l văd turcii, el replică neaşteptat, orgolios: „Dar îi văd şi eu!" Amănuntul, consemnat în jurnal de ofiţerul norvegian Flood, care a însoţit trupele române la Plevna, este dovada unei bravuri simple, desfăşurată sub ochii unei Europe sceptice, avertizată nefavorabil, pînă atunci, de presa austro-ungară şi britanică. Notele lui Flood, de o valoare documentară apreciabilă, pun în evidenţă optimismul funciar al ţăranului român, inteligent şi adaptabil, încrezător în biruinţa pe care ştia să o întemeieze pe dreptatea cauzei.

Să amintim, încheind aceste rînduri, şi observaţia unui corespondent francez că poporul român nu dorea războiul, dar odată angajat şi-a făcut datoria „cu nobleţe şi simplicitate". Impresia de popor paşnic, dotat cu haruri deosebite, e aproape unanimă. Destinate să prevină străinătatea asupra situaţiei din România, multe corespondenţe insistă asupra elementelor pitoreşti, de viaţă şi de vestimentaţie, în însemnări plastice asupra stării tîrgurilor şi satelor noastre, cu — pe alocuri — critici la adresa spoielii şi luxului protipendadei, contrastînd cu sărăcia populaţiei. E notată şi aparenta vitalitate a capitalei, cu speculanţi şi îmbogăţiţi de război, ca şi aspiraţia spre o viaţă liberă, ferită de privaţiuni, a populaţiei rurale, pe care trebuia să se întemeieze, în condiţiile de atunci, cimentarea naţiunii române.

S-ar putea spune că victoriile de la Griviţa, Rahova şi Smîrdan au fost în acelaşi timp victorii contra falselor impresii acreditate în Europa pe seama poporului român.

Cronica, II, 1967, 18, p. 10.

III. CONFLUENȚE, LEGĂTURI

STUDIOȘI ROMÂNI LA UNIVERSITĂȚI EUROPENE

Studiul epocilor de tranziție și de criză a suscitat interesul cercetării mai totdeauna, cu atît mai mult în vremea din urmă, care, s-ar putea spune, manifestă o adevărată predilecție pe acest tărîm, datorită fecundității temei, disponibilităților ei problematice. Este și cazul începuturilor epocii moderne, care, atunci cînd e vorba de raporturi externe, ridică, înainte de orice, o chestiune de cronologie. Căci dacă în Apusul Europei timpurile noi se anunțaseră deja prin Renaștere și prin marile descoperiri geografice, Răsăritul mai întîrzie în sistemul unor imperii de structură feudală, angajîndu-se în ciclul modern doar spre finele secolului XVIII și în primele decenii ale secolului următor : epocă extrem de interesantă și contradictorie, semnificînd, în ultimă analiză, un considerabil efort de racordare a structurilor, de nivelare continentală. Prefacerile se succed într-o cadență accelerată, în stare să intrige și să uluiască [1]. Un călător englez care străbătuse Franța în primăvara lui 1789 o regăsea în toamna aceluiași an profund schimbată. La distanță de aproape trei sferturi de secol, românul Alecu Russo avea să observe că ultimii cîțiva ani însemnaseră pentru țara sa, ca trăire istorică, mai mult decît cinci secole anterioare [2]. Timpul căpătase și pentru locuitorii de la Dunărea de Jos densitatea specifică lumii moderne. Cum s-a ajuns la această mutație, care angaja deopotrivă planul material și pe acela spiritual ? O multitudine de factori trebuie avută desigur în vedere. Am atras atenția, cu altă ocazie, asupra rolului dinamizant al ideii naționale în acea epocă [3]. Cine erau însă purtătorii acestei idei și întrucît contactele cu lumea din afară au contribuit la formularea unui program național ?

O dublă întrebare, asupra căreia, din perspective diferite, s-au aplecat deja numeroşi istorici şi care continuă să intereseze. Un răspuns satisfăcător nu s-ar putea închipui însă decît după ce va fi fost lămurită activitatea dusă de agenţii purtători ai ideilor apusene în spaţiul carpato-dunărean, în strînsă conexiune cu realităţile din acest spaţiu. Este o direcţie în care a fost studiată mai ales activitatea diplomaţilor, călătorilor şi oamenilor de afaceri ce au venit în contact mai mult sau mai puţin durabil cu realităţile româneşti. Au fost puse în lumină apoi relaţiile unora dintre scriitorii români cu lumea din afară şi întrucîtva prezenţa unor studenţi din provinciile carpato-dunărene la universităţi străine. Decis să aprofundeze sistematic această ultimă problemă, D. C. Amzăr scria în 1940 : „Studii sociologice pe baza unui material statistic complet asupra acestei probleme nu s-au întreprins încă pînă acum, deşi sînt de cel mai mare interes pentru istoria culturii române moderne"[4]. Fapte noi s-au adăugat de atunci la acest capitol, fără ca situaţia să se modifice esenţial. Însuşi autorul citat n-a pus în valoare, dintr-o amplă investigaţie de arhivă, decît listele studenţilor români de la universităţile din Berlin şi Leipzig[5]. Pentru numeroase alte centre nu dispunem decît de informaţii parţiale. În unele cazuri cunoaştem doar numele, ceea ce face ca examenul sociologic despre care a fost vorba mai sus să rămînă un deziderat. Totuşi, datele strînse pînă acum permit o circumscriere a fenomenului, încurajată poate şi de noile exigenţe metodologice. Căci dacă lipsa unor statistici complete interzice examenul riguros reclamat de istoriografie, spre a putea configura mai exact ideile şi formele acelei epoci, procedeul invers, pornind de la personalităţi cunoscute către universităţile formative din afara spaţiului românesc, poate înlesni utile observaţii preliminare. Inconvenientul de a nu putea urmări *cantitativ* penetraţia ideilor din alte regiuni ale lumii e oarecum compensat *calitativ* de validarea istorică a numelor invocate. Se cîştigă astfel în adîncime ceea ce se pierde în suprafaţă. Procedeul *à rebours*, privit odinioară ca o ciudăţenie metodologică, dar adesea subînţeles în cercetare, ar putea constitui chiar un mijloc de control. Este ceea ce vom căuta să facem aici, referindu-ne la studenţii români care au frecventat universităţi străine la sfîrşitul secolului XVIII şi în primele decenii ale secolului XIX.

Să observăm mai întîi că în pofida relativei izolări la care erau constrînse Principatele Române în cadrul sistemului otoman, o ruptură completă de Apus n-a existat niciodată și că anumite forme de relații culturale cu acesta persistă chiar și în perioadele cele mai sumbre [6]. Cînd o legătură directă nu era cu putință, se recurgea la formule ocolite, intermediare. Astfel, Polonia catolică a oferit unor fii de boieri moldoveni, în secolul XVII, nu numai azil politic, la nevoie, ci și posibilitatea unui contact substanțial cu valori apusene. Limba latină, de rigoare în colegiile iezuite, le-a revelat originea propriei lor limbi, îndreptîndu-i pe unii spre cercetarea trecutului românesc. Grigore Ureche (1590—1647) a studiat la școala Fraternității Ortodoxe din Liov, al cărei membru fusese și părintele său, vornicul Nestor, iar continuatorul său întru istoriografie, Miron Costin (1633—1691), la colegiul din Bar. Ambii au făcut apel la surse poloneze, cel dintîi folosindu-l mai ales pe Bielski, al doilea pe Piasecki [7]. Fiul celui din urmă, Neculai Costin (1660—1712), și el cu studii în Polonia, se va folosi îndeosebi de M. Strjikowski. Înaintea lor, Mihail Valahul (Csaki), care a jucat un rol important în Transilvania secolului XVII, studiase în Cracovia [8]. La școli poloneze învățase și Petru Movilă (1596—1646), mitropolitul care a întemeiat la Kiev, insuflîndu-i spirit apusean, un colegiu după model iezuit [9]. Cît de bine asimilau valorile altora asemenea studioși se poate deduce din *Poema polonă* (1684) a lui Miron Costin, dedicată regelui Jan Sobieski, ca și din modul cum Dosoftei (1624—1693) s-a folosit în traducerea *Psaltirei* de versiunea lui Jan Kochanowski [10]. La Lemberg (Liov) a studiat, la începutul secolului XVIII, Ioan Teodor Callimach, viitor dragoman al Înaltei Porți și domn al Moldovei (1758—1761), iar mai tîrziu, înainte de a pleca spre Viena și Roma, G. Asachi (1788—1869), unul dintre ctitorii culturii române moderne [11]. De același mediu profitase și tatăl scriitorului, învățatul arhimandrit Lazăr, o vreme capelan în Lemberg și cercetător, din însărcinarea mitropolitului Veniamin Costachi, al arhivelor de acolo [12]. Depărtarea de patrie, într-un mediu de cultură și aspirații diferite, i-a făcut pe mulți studioși români să mediteze asupra soartei poporului lor. Maxima înflorire a istoriografiei moldovene în secolul XVII stă în legătură, evident, cu studiile poloneze ale reprezentanților ei mai de

seamă, adică cu şansa de autocunoaştere şi obiectivare oferită de un mediu străin.

Mult mai puţini sînt românii care au frecventat şcolile superioare din Rusia, fapt explicabil nu atît prin distanţa ce separa un popor de altul, cît mai ales prin orientarea esenţialmente occidentală a culturii carpato-dunărene. Cîteva nume ar putea fi totuşi amintite, deşi ele s-au integrat în genere culturii adoptive, contribuind adesea cu strălucire la îmbogăţirea acesteia [13]. Pamvo Berindă, poet, gravor, lexicograf, s-a stabilit la Kiev, unde tipări un *Antologhion* (1627) [14]. La fel şi fratele său Ştefan. Citînd mai multe nume din această serie, M. Kogălniceanu adaugă şi pe acela al lui Herescu (Heraskov), „ecrivain renomé et fondateur de l'Université de Moscou", stăruind apoi asupra contribuţiei spătarului Milescu şi a familiei Cantemir la dezvoltarea culturii ruse[15]. Cu boierii care l-au însoţit pe Dimitrie Cantemir în pribegie se crea posibilitatea unor contacte mai strînse pe acest tărîm, de-a lungul secolului XVIII. Ele vor fi extinse şi mai mult prin anexarea la Imperiul ţarist a regiunii dintre Nistru şi Prut, la un secol după tratatul dintre Cantemir şi Petru cel Mare. Unul dintre urmaşii acelor pribegi, D. Bantîş-Kamenski, avea să scrie chiar o *Istorie a Rusiei* (1830). Boierii din „Basarabia" sînt nevoiţi să-şi trimită de aici înainte odraslele la şcolile Imperiului, alte căi fiindu-le în genere obstruate. Iordachi Boldur-Lăţescu (1798—1857), care a avut şansa de a studia filosofia şi artele la Viena, începuse prin a frecventa şcoala de cadeţi din Petersburg [16], iar călugărul Laurenţiu scria o disertaţie despre Cantemir la Facultatea de teologie din Moscova. O moldoveancă din nordul ţării, soţia lui Ion S. Ghiţescu, studiase franceza şi pianul la Odesa [17]. Mai ales după instituirea protectoratului rus asupra Principatelor, cabinetul de pe Neva a încercat mereu să-i atragă pe români în sistemul său de învăţămînt şi să limiteze, pe cît posibil, influenţa Apusului. Mutarea intempestivă a fiilor lui M. Sturdza şi a celorlalţi moldoveni de la Lunéville la Berlin (1835) s-a făcut, se ştie, în urma intervenţiei consulului rus de la Iaşi, după ce presa franceză anunţase că domnul Moldovei ar avea de gînd să-şi reformeze ţara după sistemul apusean [18]. Cîţiva ani mai tîrziu, lua fiinţă la Universitatea din Petersburg o catedră de limba română, pentru a deservi Ministerul de Externe şi adminis-

trația „oblastiei" de peste Nistru[19]. „Academia specială de legi" din capitala imperiului primea dispoziție, în 1846, să primească și pe românii de neam nobil[20], iar Epitropia învățăturilor publice din București dădea numaidecît asigurarea că respectivii posesori de diplome se vor bucura de toate drepturile și în țară[21]. Atare insistențe din partea puterii protectoare erau însă în flagrantă contradicție cu aspirațiile românilor, ceea ce explică lipsa de ecou a înlesnirilor create pentru atragerea „inteligheniției" române.

Spre alte centre de cultură ale continentului se îndreptau preferințele acesteia. Tradiționale erau, din acest punct de vedere, legăturile cu orașele italiene, legături la originea cărora stătea un foarte activ schimb comercial[22]. Folosirea limbii italiene în diplomația otomană a încurajat, de asemenea, popasuri de studii în cetățile universitare ale peninsulei, pînă spre finele secolului XVIII. Tinerii de neam erau trimiși să-și desăvîrșească învățătura cu maeștrii de la Padova sau din alte orașe. La Padova și Bologna a studiat medicina și filosofia Alexandru Mavrocordat (1636—1709), viitor dascăl la Academia Patriarhiei din Constantinopol. D. Cantemir i-a fost elev și i-a fixat efigia în *Istoria ieroglifică*, sub masca girafei (Camilopardalul) : un moralist dispus să exalte rațiunea și să-i supună impulsurile inimii[23]. La Padova, ca să învețe a gîndi pentru „a ne deștepta", s-a dus aproape concomitent stolnicul Constantin Cantacuzino (1636—1716), istoric remarcabil și om politic de mare influență în epoca lui Brâncoveanu[24]. Cazul eruditului stolnic, interesat mai cu seamă de filosofie și drept, nu era singular. Brâncoveanu, la curtea căruia se afla, între alți italieni, Anton Maria del Chiaro, secretar domnesc și autor al prețioasei *Storia delle moderne rivoluzioni della Valachia* (1718), trimise un alt tînăr să studieze pictura la Veneția, acolo unde — admirat pentru felul cum stăpînea limba italiană — se afla și Răducanu, fiul lui Matei Cantacuzino. Italia a fost însă preferată cu deosebire după întemeierea bisericii unite din Transilvania, pentru studii teologice. În primii ani ai secolului XVIII, învăța la *Propaganda Fide* ardeleanul Ioan Giurgiu Patachi, misionar și episcop greco-catolic de Făgăraș (1717—1727). La colegiul S. Anastasio di Roma și-a făcut studiile, în aceeași epocă, și munteanul Radu Răduțiu, pe

cînd văduva lui Ştefan Cantacuzino, nora Stolnicului, îşi purta mîhnirea şi odraslele, la vîrsta învăţăturii, prin Neapole, Roma, Florenţa, Veneţia [25]. Din Moldova, venea să se instruiască la colegiul Urban din Roma Antonio Lochman, iar din Banat, Pavel Iorgovici, care aduna sîrguincios inscripţii şi alte documente interesînd istoria românilor, într-o vreme cînd scriitorul sîrb Dositei Obradovici afirma că la Iaşi „multi sanno il latino e l'italiano" [26].

Unirea cu Roma a permis românilor din Transilvania să frecventeze colegiul *Propagandei*, fapt ce avea să se vădească bogat în urmări pentru renaşterea culturală şi naţională. La 1738, intra în amintitul colegiu Pavel Aron, viitor episcop (1751), iar în 1743 Grigore Maior, şi acesta viitor arhiereu al bisericii unite (1772—1782) [27]. C. Mavrocordat trimitea, în 1744, la Veneţia, pentru studii de artă, nu mai puţin de 12 fii de boieri, iar la 1749 Gr. Ghica recomanda pe un Milo pentru *Propaganda Fide*, unde se aflau deja (1747) Toma Popovici, Teodor Bulea şi unde în curînd aveau să vină alţi compatrioţi: Filotei Laszlo (1753), Alexie Murăşeanu, Sebaţiu Meciu, Iacob Aron (1762), Partenie Iacob (1766), spre a studia, în timp ce episcopul Ioan Inochentie Clain îşi consuma, în aceeaşi metropolă, dramaticul exil [28]. La *Propaganda*, cu care aveau să întreţină o lungă corespondenţă, şi-au făcut studiile Gr. Maior, G. Şincai (1753—1816) şi P. Maior (1761—1821) [29]. În Cetatea Eternă, tinerii români aflau mărturii consolatoare despre propria lor origine, iar în Columna lui Traian un motiv de mîndrie naţională, ispitiţi cum erau să nu facă nici o deosebire între istoria Romei şi aceea a românilor. O şcoală filologică se înfiripă astfel, cu menirea de a crea o direcţie culturală şi politică. Ea a contribuit în bună măsură la renaşterea spiritului naţional, în timp ce îndruma totuşi studiile asupra trecutului pe o cale greşită.

Însă nu numai greco-catolicii erau ispitiţi de Roma. Episcopul Amfilohie de Hotin a ţinut şi el să o cunoască, dacă nu pentru studii sistematice, oricum în legătură cu multiplele-i preocupări cărturăreşti, după cum rezultă dintr-un *ex-libris* (1762) şi din faptul că a întocmit, după versiunea italiană a lui P. Claudio Buffier, cunoscuta *De obşte geografie* (1795) [30].

După măsurile restrictive luate de Iosif II, nu mai întîlnim ardeleni la *Propaganda Fide*[31]. Vin, în schimb, spre a-și desăvîrși formația, români din alte provincii. Între aceștia, interesat de arheologie, pictură, litere, G. Asachi avea să evoce în versuri, fascinat de vestigiile metropolei, „mîndrul semn de-origine", în numele istoriei (*La Patrie,* 1812). Din cealaltă provincie, Eufrosin Poteca (n. 1786) primea, la 1819, o bursă din partea Eforiei școlilor pentru studii în Italia[32], unde în anii următori aveau să vină, fie și pasager, C. Negri (1832), Al. Paladi-Bogdan (1838)[33], V. Alecsandri (1839), N. Bălcescu (1852) și atîția încă din generația cea mai activă a renașterii naționale. La Pisa, de exemplu, a studiat literele, înainte de a trece în Franța, S. Marcovici (1802—1877), traducătorul lui Massillon. La Pavia și la Bologna (1839) și-a continuat învățătura, venind de la Paris, Al. I. Cuza, cel ce avea să devină întîiul domn al Principatelor Unite[34]. Și tot la Pavia, student întîrziat, și-a trecut doctoratul în drept (1854) Simion Bărnuțiu (1808—1864). Un numeros grup fu trimis la Torino, îndată după Unire, pentru înalte studii ce urmau a fi puse în serviciul noului stat[35].

Mai puțin solicitat de români ca centru academic, Constantinopolul a găzduit totuși studiile formative ale unor cărturari de seamă, precum N. Milescu (1636—1671) și Dimitrie Cantemir (1673—1723), studiile lor fiind orientate, în genere, spre teologie, logică, istorie, retorică[36]. În numele acestei experiențe polemiza Cantemir, în *Loca obscura catechisi* (1720), cu Teofan Procopovici, făcînd interesante observații de ordin filosofic și pedagogic. La Constantinopol a studiat și prințul N. Suțu (1799—1871), fiul celui ucis de Eterie, însă gîndul său, o spune singur, era îndreptat spre Occident, avid să cunoască acele „pays où la civilisation a pousé de profondes racines, où les lumières ont donné au povoir de l'industrie une extension immence, où les principes de gouvernament ont dû répandre le bien-être dans toutes les classes de la société"[37]. Să mai amintim și că Enache Văcărescu (1730—1797), care învățase cu dascăli particulari în patria sa, a petrecut cîțiva ani în metropola otomană[38]. Inițiind o politică de atragere a românilor, în timpul revoluției de la 1848, sultanul îngădui ca patru „juni ro-

mâni" să urmeze şcoala imperială de medicină de la Galata Serai [39].

La fel de puţin căutată era Atena, de unde totuşi, la 1848, un grup de studenţi români ţineau să adere la programul revoluţiei muntene [40]. Acolo au urmat dreptul, de pildă, Petre Cazimir şi Barbu Bellio (Bellu) în deceniul care a precedat revoluţia.

În Ungaria, care prezenta pentru străini marele handicap al limbii, au studiat totuşi unii români din Transilvania. Este cazul lui Gerontie Cotorea, cunoscut profesor la Blaj şi teolog către finele secolului XVIII. La universităţi maghiare au învăţat apoi Radu Tempea, filolog cu formaţie teologică (1785) şi C. Diaconovici Loga, care a fost, o vreme, înainte de a se dedica şcolilor din Banat, cenzor al tipografiei universitare din Buda, unde s-a tipărit *Istoria pentru începuturile românilor în Dacia* de P. Maior (1812). Numărul lor a crescut oarecum în primele decenii ale secolului XIX, ca urmare a dezvoltării unei clase de mijloc printre românii din Transilvania, şi prin aceasta a nevoii de şcoli înalte. Este vorba de tineri cu resurse materiale modeste, în favoarea cărora se lansa, în 1829, un apel către cei bogaţi, de a-i sprijini pe durata studiilor, ca să nu fie constrînşi la expediente [41]. Z. Carcalechi observa, concomitent, creşterea numărului acestora, nu fără a deplînge precaritatea mijloacelor de care puteau dispune [42].

Viena era însă locul ideal pentru aspiraţiile la învăţătură înaltă ale românilor din Transilvania. Drumul celor mai mulţi se oprea în capitala imperiului, de unde se aştepta, după tratatul de la Karlowitz, nu numai lumina cărţii, ci şi mai multă justiţie. La Viena, în colegiul Pozmanyan, după ce învăţase o vreme în Blaj, a studiat teologia şi filosofia (atent însă şi la ştiinţe), între 1766—1772, Samuil Micu Clain (1745—1806), bucuros să recunoască faptul că graţie Mariei Theresia mulţi români au putut urma la şcoli înalte [43]. În metropola unde iluminismul îi conferise o largă deschidere spre lume, el va fi studiat pe Anton von Martini şi pe Joseph von Sonnenfels, înainte de a preda, la rîndul său, în Blaj, etica şi matematicile. Acolo şi-a conceput scrierile istorice, izvorîte, ca atîtea din iniţiativele cărturarilor români, din nevoia de a corecta opinia străinătăţii asupra trecutului lor. Tot acolo s-a format, venind de la Roma, G. Şincai,

viitorul istoric și director al școlilor române greco-catolice, elaborînd chiar, în vremea studiilor de la școala normală Sf. Ana, *Elementa linguae Daco-romanae*, împreună cu S. Micu Clain [44]. Este și cazul lui Petru Maior, care și-a completat la Universitatea din Viena studiile teologice pe care le începuse la Roma [45]. În 1777, se înscria la aceeași universitate I. Budai-Deleanu (1760—1820), care un an mai tîrziu era admis ca alumn al colegiului Sancta Barbara, unde a funcționat, un timp, ca prefect al studiilor S. Micu Clain. Autorul devenit doar postum celebru prin *Țiganiada* a studiat la Viena filosofia, teologia și dreptul, pentru a deveni, zece ani mai tîrziu, consilier juridic la Lemberg [46]. Acolo a studiat filosofia (1811) și medicina (1817) Vasile Pop, care avea să se împartă mereu între cele două domenii, profesînd ca medic și elaborînd studii de istorie culturală [47]. Să-l amintim din nou pe G. Asachi, care și-a făcut aici o parte din studii, spre a reveni ulterior cu o misiune diplomatică. La Viena, în fine, a urmat Gh. Lazăr (1779—1823), celălalt ctitor al școlilor naționale românești, teologia și filosofia, studiind cu Mayer, Blass și Pringer [48]. Catolicismul erudit al metropolei nu l-a împiedicat să simtă pulsul liberal și liberalizant al unei epoci, care încă mai era wolffiană [49]. Studiindu-i deopotrivă pe Kant, pe Condillac și pe enciclopediști, el visa o redeșteptare națională a românilor, operă căreia avea să i se consacre integral [50]. La 9 mai 1809, el nota pe o veche biblie latinească: „Galli Vienam occupant", și nu e greu de închipuit în ce stare de spirit [51]. Adversități confesionale nu i-au permis să activeze în provincia natală, silindu-l să-și caute cîmp de activitate dincolo de Carpați: cîmp fertil, din care avea să rezulte școala de la Sf. Sava și o întreagă pleiadă de cărturari devotați ridicării poporului [52]. De la el a învățat P. Poenaru să asculte „vocea patriei" și prin el i s-a încredințat, în timpul mișcării din 1821, o importantă misiune la Leybach. Vestea morții lui Tudor Vladimirescu l-a făcut să se abată din drum și să se îndrepte, după un popas la Sibiu, spre Viena. Ajutat de rude și de către ocîrmuire, a studiat aici filosofia, apoi școala politehnică, cu o fervoare caracteristică epocilor de renaștere [53]. Apăsat de lipsuri și de absența unui fond aperceptiv pentru asimilarea abstracțiunilor filosofice, dar avid de cultură, el se adresa unei rude, dispus a-și vinde chiar liber-

tatea, numai să poată continua învăţătura. Studiosul înţelegea astfel să se pună la dispoziţia autorităţilor şcolare, ceea ce e o robie doar *sui generis*[54]. Viena, o spune singur, „m-a învăţat socotitor cum să lupt" : deprindere utilă întotdeauna, dar mai cu seamă în acele vremi de nelinişte şi de prefaceri structurale[55].

Alţi studioşi români i-au urmat, profitînd deopotrivă de mediul familiar al Vienei şi de tradiţiile ei universitare. În 1826, îşi trecea acolo doctoratul M. Zotta, unul dintre fondatorii Societăţii de medici şi naturalişti din Iaşi[56]. Iordachi Boldur-Lăţescu urma filosofia şi artele[57], Gh. Cuciureanu medicina, pe care avea să o profeseze, din 1836, în capitala Moldovei. Un an după aceea, îşi susţinea disertaţia în acelaşi domeniu Vasile Popp[58], iar în 1838 îşi trecea doctoratul în filosofie, ca bursier al statului, Teodor Stamati, viitorul profesor de „înaltă matematică şi fizică teoretic-experimentală"[59]. Pentru arte grafice era trimis în acelaşi centru (1841) proporcicul Toma Constantin[60]. Întors de la studii din capitala habsburgică, Anastase Urianu dăruia în 1843 Scolii din Cîmpulung o „sferă armilară"[61]. Un an mai tîrziu, Fondul comercial transilvan instituia cinci stipendii pentru inginerie, mecanică şi ştiinţe comerciale la Politehnica din Viena[62]. În ce priveşte studiile juridice, un articol din *Gazeta Transilvaniei* recomanda tot Viena[63], metropolă în care au învăţat nu numai transilvăneni, ci şi compatrioţi din celelalte provincii. Acolo au studiat, între alţii, Iancu Văcărescu (1792—1863), A. T. Laurian (1810—1881), Ion Maiorescu (1811—1864), Al. Papiu-Ilarian (1823—1877)[64].

O menţiune trebuie să facem, în acest cadru, pentru macedo-românii care au frecventat înalte şcoli în capitala Austriei şi care au jucat, în secolele XVIII şi XIX, un rol important în tipărirea de cărţi şi în difuziunea ideilor reformatoare. Intîlnirea lor cu daco-românii în mediul vienez avea să constituie un fapt plin de urmări în diverse domenii[65].

În ce priveşte Germania propriu-zisă, un prim reper ar putea fi acel „Valachus Poeta", cum îşi spunea singur Mihail Halici (1643—1712), care, după ce învăţase un timp la Sibiu şi Aiud, şi-a continuat studiile la Universitatea din Altdorf, cu destul succes, deoarece compunea versuri în latineşte, dedicînd un poem prietenului său Francisc von Fran-

kestein [66]. Aceasta cam în vremea cînd un sas din Braşov, Peter Wolff, elogia în versuri româneşti pe compatriotul său Georg Michaelis, cu ocazia terminării studiilor de teologie la Wittenberg (1681) [67]. De origine română era, se pare, învăţatul Ştefan Bergler (1680—1738), care studiase literele la Universitatea din Leipzig şi dădea la începutul secolului XIX o versiune latină a cărţii, cu titlu ciceronian, a domnitorului Nicolae Mavrocordat: *De officiis* [68]. Aceeaşi origine se atribuie şi cunoscutului medic din Braşov, Mihail Csaki (n. 1707), care a studiat la Universitatea din Halle şi a desfăşurat o frumoasă activitate la curtea Mavrocordaţilor [69]. Nepotul său, Georgius, care de la 1767 a funcţionat ca medic la Braşov, studiase tot la o universitate germană [70]. Apostol Arsachi (1789—1869), care a fost nu numai un bun medic la Bucureşti, dar şi ministru în mai multe rînduri, îşi făcuse ucenicia la Halle, unde a prezentat o teză de anatomie comparată [71]. La Dresda au studiat doi dintre fiii lui Dinicu Golescu, Ştefan şi Nicolae [72], pe cînd la Leipzig I. M. K. Rosetti scotea, invocînd „nemurirea istoriei", efemera gazetă *Fama Lipschii pentru Daţia* (1827), ajunsă şi sub ochii lui Goethe. Îndemnul, se ştie, venea de la Dinicu Golescu, după ce inimosul boier eşuase în tentativa de a scoate o publicaţie la Bucureşti şi înainte de a ieşi *Curierul românesc* [73]. În aceeaşi epocă se afla în München, ca student care îl frecventa pe Friedrich Thiersch, un Gr. Ghica, venit din capitala Munteniei [74], iar la Universitatea din Berlin îşi începea (1831) studiile Carol de Hohenzollern, cel ce avea să fie întîiul rege al României şi unul dintre modernizatorii acesteia [75]. Tot atunci Eugen Predesco urma dreptul (1829—1834), iar fraţii Gh. şi Ioan Brăiloiu filosofia la München, unde veniseră din Iaşi Răducanu şi Alexandru Rosetti (1829—1832). Münchenul era ales cu predilecţie de tinerii moldoveni şi bucovineni, îndeosebi pentru medicină şi farmacie, în timp ce studioşii din Transilvania preferau universităţile mai apropiate, din imperiul habsburgic [76]. La Bonn şi Heidelberg studiau în 1835 Vasile şi Alexandru Ghica din Iaşi [77], în timp ce fiii domnitorului în funcţie, Grigore şi Dimitrie Sturdza, se înscriau, împreună cu M. Kogălniceanu, la Universitatea din Berlin (1837) [78]. Ultimul, care studiase pînă atunci cu dascăli particulari de cea mai bună reputaţie, avea să se facă repede cunoscut prin lucrări de istorie, menite să recomande

străinătății culte trecutul patriei sale, iar ulterior prin activitatea sa de om politic. În februarie 1837, el publica în *Magazin für die Literatur des Auslandes* o schiță istorico-culturală de cel mai larg interes: *Rumänische oder valachische Sprache und Literatur*, urmată de o scurtă sinteză asupra istoriei țiganilor și de un prim volum din *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens*, cu care voia să-și treacă, înainte de termen, doctoratul. Intrigi țesute de unul dintre educatorii săi l-au determinat să se întoarcă prematur în țară, unde avea să desfășoare o activitate cu totul remarcabilă pe tărîm cultural și politic. Scrierile de la Berlin reprezintă însă un moment important în evoluția sa și un efort remarcabil în direcția ameliorării cunoștințelor cu privire la români. Elev al lui Ranke, Gans, Savigny, prieten cu Wilibald Alexis și Otto Goeschen, în compania căruia a cunoscut multe din realitățile germane, el avea să mărturisească mai tîrziu că Universitatea din Berlin și contactul cu „atîția bărbați însemnați ai Germaniei" i-au înlesnit asimilarea „ideilor reformatrice ce atunci inspirau înaltele inteligențe" [79].

Tot la Berlin studia medicina (1839) Ion Nartiu, urmat de Alexandru Orăscu, M. Goga, Ioan Zolomit (1841) etc., în genere fii de boieri și negustori. Se citează însă — fapt semnificativ pentru baza socială a regenerării — și un fiu de țăran (Theodor Nicolae) din Nămoloasa (1841) [80]. În același timp, Lascăr Rosetti își trecea doctoratul în drept la Heidelberg (1842) [81], pe cînd Scarlat și Dumitrache Șuțu, fiii domnitorului muntean, învățau la München [82], iar Gh. Panaiteanu-Bardasare studia pictura, îndrumat de von Piloty [83]. Să mai notăm, pentru a încheia acest șir de exemple, pe Ioan Zalomit, care își trecea doctoratul la Berlin cu o disertație *De Kantianae philosophiae principiis ac dignitato* în chiar anul 1848, cu care se deschidea în istoria țării o nouă etapă. Abia de aici înainte, sprijiniți și de stat, tinerii români vor putea stabili contacte mai substanțiale cu înaltele școli ale Apusului.

După această dată se înregistrează și în contactele cu Elveția solicitări mai intense în domeniul înaltelor studii. Totuși se întîlnesc tineri români la școlile din Geneva și în epoca Regulamentului Organic [84]. La pensionul Töpfer din amintita localitate și-a dus Dinicu Golescu doi dintre fiii

săi, pe Alexandru și pe Radu. Cel dintîi era caracterizat astfel de directorul școlii, cu ocazia unei excursii la Milano (1833): „dialecticien, surpris, troublé, enthousiasmé tout à la fois. Sans cesser de marcher, il discute des problèmes, panégyrise les grands hommes, harangue la belle nature et intente des questions hors de portée aux pauvres habitants des campagnes. Attaqué, harcelé par tous et par chaqun, il oppose des principes, se barricade derière des formules, ou nous cloue au mur avec un argument pointu"[85]. Am reprodus aceste rînduri, fiindcă ele reprezintă cea mai cuprinzătoare apreciere a unui dascăl străin, la acea epocă, asupra unui studios român și pentru că ele definesc o stare de spirit semnificativă, pentru o categorie mai largă de beneficiari ai școlilor superioare de pe continent. Sub îndrumarea aceluiași Töpfer, la Geneva, se aflau, concomitent, și alți tineri munteni: Al. Plagino, Al. Chryscocoleo, N. Christoforo, Gr. Philites, alături de fiii lui N. Șuțu: Ioan, Gheorghe și Grigore[86]. Tot la Geneva studia, în 1834, un Nicolescu[87], iar în 1838 urma dreptul Al. Șuțu, înainte de a fi transferat la Paris[88]. Cel mai de seamă dintre studenții români din Elveția a fost însă Al. Russo (1819—1859), viitorul scriitor, care a frecventat institutul Naville de lîngă Geneva, pentru a încheia cu studii practice la o casă de comerț din Viena[89].

Identificarea în aspirații cu lumea latină i-a făcut pe români să se îndrepte cu precădere spre Franța. În secolul XVIII, cînd limba italiană încetase de a mai fi uzuală în diplomație, domnii din Principate se înconjoară de cunoscători de franceză, indiferent de origine[90]. Unii vin de-a dreptul din Franța și se atașează realităților românești, într-o epocă în care influența greco-latină se afla într-un hotărît declin, iar spiritul național, în plină ascensiune, manifesta predilecție pentru cultura franceză. Revoluția de la 1789, ale cărei ecouri ajung repede și la Dunărea de Jos, a fortificat această tendință[91], față de care păturile populare rămîneau totuși, ca și episcopul Amfilohie de Hotin, relativ impasibile[92]. Indiferente la refrenul „Carmagnolei", ele prefăcură în „filfizon" bătăiosul îndemn „Vive le son du canon", ca o aluzie depreciativă la noul tip social, care începea să acapareze opinia publică[93]. Dar tocmai în acel spațiu de geneză și de expansiune a revoluției s-au format cei mai numeroși (dacă nu și cei mai însemnați) dintre românii care au avut

şansa să frecventeze şcoli străine şi să joace apoi un rol în construcţia României moderne. Este vorba îndeosebi de odraslele boiereşti, fiindcă o clasă de mijloc, capabilă să-şi asume noile principii şi să le pună în slujba regenerării, abia începuse să se înfiripe. În 1803 e amintit G. Bogdan ca student în drept la Paris, iar peste doi ani un Furnaraki, ambii din Moldova. Un deceniu mai tîrziu, după ce absolviseră liceul „Henri IV", studiau dreptul fiii lui Gh. Bibescu, sortiţi să-şi succeadă unul altuia la tronul ţării (al doilea sub nume adoptiv : Ştirbei). Studiile la Paris, după o iniţiere „franceză" cu dascăli particulari sau în pensioane, devine aproape o modă pentru înalta societate. Statul chiar, interesat în modernizarea administraţiei sale şi în crearea unor aşezăminte capabile să răspundă noilor exigenţe de progres, începe să intervină sporadic, acordînd burse unor tineri lipsiţi de mijloace [94]. Faptul nu trebuie să surprindă. Domnii fanarioţi, al căror poliglotism era aproape o condiţie a ascensiunii la tron, se apropiaseră şi de cultura franceză, iar unii dintre ei (C. Mavrocordat, Gr. Ghica, Al. Ipsilanti ş.a.) manifestaseră vădite şi interesate simpatii pentru Franţa. Recesiunea otomană după pacea de la Kuciuk Kainardji (1774) a încurajat această orientare, căreia evenimentele declanşate de Revoluţie avea să-i dea un substanţial impuls. În legătură cu această expansiune ideologică stă, într-un fel, şi evoluţia studioşilor români spre un ideal civic, menit să prefacă patria într-un stat modern, comparabil cu statele din apusul continentului. Căci dacă generaţia din jurul lui 1800 fusese legată mai mult de trebuinţe personale, de carieră, generaţiile ce i-au urmat aveau să manifeste un clar ataşament patriotic [95]. La această mutaţie a contribuit desigur şi contactul cu universităţile străine, alături de evenimentele care au făcut din principate, progresiv, una din grijile diplomaţiei [96]. Noile imperative se simt deja la V. Pogor (tatăl junimistului omonim de mai tîrziu), la S. Vîrnav, C. Văcărescu şi alţi cărturari cu studii la Paris care, fără a deţine primul-plan în epocă, au participat la fenomenul regenerării naţionale. Se aminteşte, din aceeaşi epocă, un Ioan Balş, fost elev al lui D. Philippide, care îl şi recomanda eruditului Barbié du Bocage [97]. I. Paladi a studiat la Paris matematicile, E. Poteca teologia şi filosofia, P. Poenaru matematici, fizică, inginerie [98]. Ultimul venea de la Viena, sprijinit de bancherul

(din aceeași metropolă) Zenovie Hagi Pop, căruia îi scria la 9 dec. 1827: „Scoposul dumitale la ajutorința ce-mi faci nu poate fi ca cele ce voi învăța p-aci să le știu numai pentru mine, la care mi-ar fi ajuns vremea ce am întrebuințat pînă acum, ci să le împărtășesc și altora în patrie"[99]. El nu s-a mărginit deci la obișnuitele cursuri, nici la lucrările de laborator prescrise, ci a vizitat multe întreprinderi, făcînd schițe, luînd note în vederea unor aplicații similare în patria sa. La Paris, la Troyes (Aube), la Roville, el a urmărit mai cu seamă inițiative aplicabile și în economia românească. A desenat unelte, a descris procese tehnologice, a întocmit planuri de viitor, convins că deocamdată o industrie bazată pe agricultură era singura realistă[100]. Ferma de lîngă Nancy a lui Dombasle, unde avea să se specializeze peste cîțiva ani și I. Ionescu (de la Brad), îi sugera crearea unei ferme model, a unei societăți pentru încurajarea agriculturii și a unei fabrici de unelte în Muntenia[101]. Asistă, fără entuziasm, la revoluția pariziană din iulie 1830 și la tulburările ulterioare din Lyon, continuîndu-și inițierea la Creuzot, Naville, Grenoble, Valens, Romans, înainte de a-și prelungi aventura peste canal (1831). Episodul e semnificativ pentru epoca regenerării naționale și el nu trebuie privit ca un caz izolat. Un întreg grup lua, în 1834, calea Franței, stăpînit de același elan patriotic: V. Alecsandri și N. Kretzulescu pentru medicină, Al. I. Cuza, Panaite Radu ș.a. pentru drept. Alți tineri, îmbrățișînd domenii diverse, se aflau acolo mai dinainte: Iancu Filipescu-Vulpe, N. Cantacuzino-Pașcanu, M. Anagnosti etc. Moldoveni sau munteni, ei au decis să păstreze o legătură cît mai strînsă între dînșii, pentru a nu uita, în haosul metropolei, de țară. În reuniunile lor se poate întrezări deja originea acelei *Societăți a studenților români*, creată la 1839 (anul cînd N. Kretzulescu devenea doctor în medicină) și care avea să joace un rol însemnat în mișcarea regenerativă[102]. Alt grup fusese trimis de către M. Sturdza, domnul Moldovei, la Lunéville, unde octogenarul abate Lhommé, fostul dascăl al domnitorului, mai conducea un gimnaziu de bună reputație. În afară de odraslele domnești și de Kogălniceanu, deja amintiți în șirul celor care au studiat la Berlin, mai făceau parte din grup: N. Casu, N. Plagino și Balș[103]. Toți rîvneau însă Parisul în vraja căruia crescuseră cu dascăli francezi, acel Paris se-

ducător și agitat care îl copleșise pe V. Alecsandri în așa măsură, încît Kogălniceanu se simțea dator să-l admonesteze amical (1835), îndemnîndu-l să nu uite că „à peine commençons nous à lever la tête, à peine remuons nous les chaines de l'ignorance". Datoria celor veniți în străinătate? „C'est de nous appliquer aux études, c'est de nous enrichir des sciences et des connaissances que renferme la France, et les transporter ensuite dans les lieux où nous avons reçu le jour"[104]. Această mărturisire epistolară, făcută cu exaltarea celor 17 ani ai emitentului, valorează cît un program și definește obsesia patriotică a unei generații. Lui P. Poenaru Parisul îi părea „o prăpastie în care nu se respiră decît aur", ceea ce îl făcea să tînjească după aerul pămîntului natal[105]. În acea „prăpastie" absorbantă el a întîrziat totuși destul de mult, iar în afara lui și-au desăvîrșit instrucția, acolo, o întreagă pleiadă de tineri, mai ales juriști: C. Bălcescu, I. Alecsandri, Gr. Argyropol, C. N. Brăiloiu, C. Bosianu, Dimitrie și I. C. Brătianu, I. C. Cantacuzino, Ioan și Gr. Șuțu, P. Donici, N. Ceaur-Aslan etc. Unii dintre ei veneau de la alte universități, de obicei din spațiul german sau din cel italic. Gîndul lor era mereu întors către patrie. Cîțiva tineri, între care N. Băleanu, N. și C. Brăiloiu, D. Golescu, I. Vlădoianu, salută în grup apariția *Curierului românesc*[106]. C. Filipescu — și el semnatar al scrisorii — studia „cursul legilor", la încheierea căruia era sesizat cu bucurie de aceeași gazetă: „Cît trebuie nația să mulțumească acestui fel de părinți care hotărăsc... să dea bună creștere fiilor lor"[107].

Acest interes stăruitor pentru înaltele școli apusene și îndeosebi pentru Franța coincide cu anii Regulamentului organic și ai regalității burgheze a lui Louis Philippe, epocă în care, după observația lui Bois-le-Comte, românii doreau cu ardoare Unirea sub prinț străin, care să nu fie însă nici rus, nici austriac, și reforme care să modernizeze țara, punînd-o alături de statele apusene[108]. Împărțiți între studiu și propaganda patriotică, studioșii români de la Paris nu ezită să se înregimenteze acestui program. O spune N. Kretzulescu, fiul de mare boier dedicat acum, spre surpriza multora, medicinei, viitor prim-ministru în epoca reformelor: „Ziua mergeam la studiile noastre, iar după masă ne coboram în grădinița casei și o oră, două, pînă a ne retrage fiecare în camera sa, ne întrețineam asupra nenorocitei situații a

ţării, asupra viitorului la care aspiram şi asupra datoriei ce ne era impusă, îndată ce ne vom întoarce la căminurile noastre". Ceea ce puteau face deocamdată era să informeze publicul străin, să-l alarmeze în privinţa Principatelor Române, scop în vederea căruia, adăuga Kretzulescu, „căutam cu toţii a întreţinea adeseori presa franceză despre dînsele şi a atrage atenţia cîtorva oameni politici asupra primejdiilor ce le ameninţau" [109]. La Lunéville, dar aspirînd la luminile metropolei, Kogălniceanu aduna febril informaţii asupra trecutului românesc, jubilînd la vestea (pură speculaţie de presă) că Anglia şi Franţa ar fi convenit să asigure independenţa Principatelor. „Dacă aşa este, observa el într-o scrisoare, atunci vom fi şi noi un norod slobod şi ocîrmuiţi de domnii noştri, neavînd a pleca capul sub jugul turcului" [110]. În timp ce I. Ghica se preocupa îndeosebi de economie politică, iar Teodor Diamant gravita în preajma lui Fourier, căutînd soluţii utopice pentru complicatele probleme sociale, un alt student român, M. Anagnosti, publica în *Revue des Deux Mondes* o documentată expunere asupra situaţiei românilor [111]. Eufrosin Poteca, venit de la Pisa, voia şi el să lucreze pentru „folosul patriei", iar Alecu Kogălniceanu, fratele istoricului, era decis să se consacre, alături de ceilalţi români din capitala Franţei, ridicării poporului său [112]. O societate studenţească luase fiinţă, sub patronajul „cetăţeanului Lamartine", şi o bibliotecă română, condusă de generosul Scarlat Vîrnav. În numele acelei societăţi, un grup de studioşi se adresau lui Edgar Quinet, iar *Pruncul român*, gazeta mişcării revoluţionare muntene, raporta evenimentul sub un titlu semnificativ: *Cele dintîi semne de viaţă a[le] regenerării României* [113]. Primele semne se consumaseră totuşi de mult. Cele la care se referea gazeta munteană erau desigur semnele vizibile şi pentru marele public, acelea de la care se aşteptau urmări imediate. Cîţiva tineri, între care N. Bălcescu, C. A. Rosetti, I. C. Brătianu, luaseră parte la revoluţia din Paris, iar un grup mai larg manifesta în favoarea guvernului provizoriu [114]. Între aceştia din urmă se afla şi Gr. Al. Ghica, viitorul domn al Moldovei după Convenţia de la Balta Liman [115], care nu va întîrzia să-şi trimită odraslele (Iancu şi Alecu) să se formeze „în staturile Evropii" [116].

Ca mediu formativ, Anglia e departe de a fi jucat, în epoca la care ne referim, un rol comparabil cu acela jucat de universitățile de pe continent, îndeosebi franceze și germane. În calea ei sta mai ales Franța, mereu tentantă și mai accesibilă. Să amintim totuși popasul studios al lui C. Kretzulescu (n. 1809), căruia i s-a și spus „Englezul“ [117], și pe acela efectuat (1831) de P. Poenaru, cu preocuparea de a asimila ceea ce ar fi putut aduce folos țării sale, în industrie, legislație, învățămînt. Tînărul, care studiase multă vreme în Austria și Franța, știa să observe și să aleagă. În Anglia l-a impresionat cel mai mult inițiativa privată, spiritul asociativ pe care-l descoperea la originea multor realizări [118]. Pretutindeni întîlnise companii comerciale, societăți filantropice, așezăminte de folos public. Căile rutiere, sistemul de iluminat, grădinile publice îi ofereau la tot pasul sugestii. La Birmingham se interesa de construcția mașinilor cu aburi, sondînd posibilitatea de a aduce cu sine, în țară, tehnicieni din această branșă. La Manchester, cercetă filaturile de bumbac și lînă. Spre Liverpool călători pe calea ferată („admirable entreprise“), ale cărei avantaje știa să le distingă, încredințat că pînă la finele secolului rețeaua feroviară va împînzi tot continentul, astfel că de la Sibiu pînă la Londra se va putea călători doar în trei zile [119]. Mai departe, după ce vizită importante rafinării, călători cu vaporul spre Holywell și spre Mold, sprijinit, în eforturile sale de a cuprinde cît mai mult, de un foarte energic și savant inginer (J. Taylor), care dirija numeroase întreprinderi miniere. Complexul metalurgic și carbonifer de la Merthyr-Tydvill îi oferi ocazia să observe de aproape tehnologiile, preocupat să le propună și factorilor de răspundere din Țara Românească [120]. În apropierea porturilor maritime Swansea și Redruth se interesă de prelucrarea minereurilor de cupru, întristat că excesul de substanțe nocive nu putuse fi eliminat din întreprinderile respective [121]. Un vas cu aburi, revelîndu-i încă una din izbînzile tehnicii, îl duse apoi spre Falmoth și din nou spre Londra, unde îndelunga-i călătorie de studii lua sfîrșit. Întors în țară, fostul elev al lui Gh. Lazăr avea să devină, timp de cîteva decenii, unul din stîlpii școlii românești.

Cîteva concluzii ni se par îndreptățite, la capătul acestor rînduri, după ce am semnalat principalele universități străine unde au studiat tineri români în deceniile de tranziție

spre epoca modernă. Lipsa datelor statistice împiedică desigur evaluările cantitative, nu însă și încercarea de a defini tendințe, orientări, atitudini caracteristice pentru epocă.

Cum s-a spus deja, studiul în străinătate a însemnat atunci pentru români ceea ce Renașterea însemnase pentru Occident cu cîteva secole mai înainte [122]. În adevăr, ultimele crize orientale din secolul XVIII, instituind o dublă dependență, au sporit capacitatea de autodeterminare a Principatelor Române și le-a extins orizontul spre Apus. Nu numai mărfurile circulă mai activ între țările carpato-dunărene și Occident [123], după 1774, ci și ideile, oamenii, îndeosebi fiii de boieri, care se deprind a-și completa studiile în străinătate, după ce-și însușiseră anumite elemente de cultură apuseană în școlile din țară. O distincție trebuie făcută între Transilvania și celelalte provincii. Unirea cu biserica romano-catolică a deschis românilor transilvăneni posibilitatea de a studia teologia în mari centre europene, precum Roma și Viena. Au folosit-o din plin, iar studiul adîncit al limbii latine și contactul cu vestigiile romane au făcut din cei mai mulți luptători activi ai cauzei naționale. Asistăm deci la o clară orientare a lor spre centrul Europei și spre Italia, ceea ce avea să contribuie la eliberarea deplină a culturii române de sub dependența vechilor impulsuri sud-dunărene [124]. Caracterul preponderent eclesiastic al acestor studii se menține pînă pe la 1830, dată după care confruntarea dintre laic și bisericesc în mișcarea națională din Transilvania avea să ducă treptat la supremația laicului [125]. Unii studiază teologia la Buda, alții la Viena sau la Roma, însă pasiunea eruditilor se consumă mai ales în istorie și filologie, domenii în care se căutau argumentele regenerării naționale. Alții studiază dreptul la Cluj sau în capitala imperiului, iar această direcție, recomandată testamentar și de Avram Iancu, nu e mai puțin semnificativă pentru efortul românilor de a-și fundamenta juridic „dreptățile". În același timp, muntenii și moldovenii, a căror orientare tradițională fusese către Polonia și Italia, își extind sfera de mișcare, îndreptîndu-se deopotrivă către Viena și alte universități de limbă germană, apoi mai departe spre Franța. Interesul, orientat inițial spre disciplinele umaniste, angajează apoi medicina, farmacia, științele pozitive, iar structura socială a studioșilor ce intră în contact cu universitățile europene capătă și ea o anume extensie.

Alături de fiii de boieri, întîlnim tineri de origine burgheză, dacă nu și mai modestă. Rezultatul cel mai de seamă al acestor contacte e de ordin politico-moral: trezirea conștiinței de sine ca popor și angajarea în lupta pentru dobîndirea drepturilor colective. În cea mai mare parte, tinerii instruiți peste hotare acaparează slujbe și participă astfel la înnoirea organizării de stat, produsă în primele decenii ale secolului XIX. Așa se face că la Berlin au studiat mai cu seamă dreptul, în vederea funcțiunilor ce urmau să ocupe în stat[126]. Se poate sesiza chiar, încă de acum, o preocupare a statului de a-și asigura cadre cu înaltă calificare, motiv pentru care el oferă sporadic burse și încurajează plecările la studii în străinătate. Încercarea puterii protectoare de a obstrua contactele de acest fel cu Apusul a eșuat în bună parte. Numărul studioșilor români în acea zonă a continentului sporește progresiv, cu urmări nu lipsite de primejdii pentru cultura națională, ceea ce explică avertismentele lui Kogălniceanu contra excesului de neologisme și a imitațiilor sterile, la numai doi ani după întoarcerea sa de la Berlin[127] și în semnificativ acord cu observațiile făcute concomitent de francezul Émile Kohly de Guggsberg, care funcționa ca profesor în nordul Moldovei[128]. Cu toate acestea, studiile efectuate de români la universitățile europene au contribuit, în acel început de epocă, la o mai bună cunoaștere a propriei spiritualități și la elaborarea formelor culturii moderne românești[129].

NOTE

1 Daniel Halévy, *Essai sur l'accélération de l'histoire*, Paris, 1948, p. 84—104.
2 Al. Russo, *Cîntarea României*, București, 1971, p. 9—10, 30—31.
3 Al. Zub, *L'idée nationale et le rythme historique dans les pays roumains au début de l'époque moderne*, în *Revue roumaine d'histoire*, Bucarest, XIV, 1975, 2, p. 285—289.
4 D. C. Amzar, *Studenții români în străinătate. Date și interpretări statistice*, în *Cercetări literare*, București, IV, 1940, p. 215.
5 *Cercetări literare*, IV, 1940; V, 1943. Idem, *Rumänen die in Leipzig studierten*, în *Leipziger neueste Nachrichten*, Leipzig, 22 Januar 1943.
6 Cf. N. Iorga, *Études roumaines, I. Influences etrangères sur la nation roumaine*, Paris, 1923, p. 81—91.

7 P. P. Panaitescu, *Influența polonă în opera și personalitatea cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin*, București, 1925.
8 I. Lupaș, *Doi umaniști români în secolul al XVI-lea*, în *Analele Academiei Române. Memoriile secțiunii istorice* (infra: *AAR. MSI*), s. 3, t. VIII, 1928, p. 126.
9 P. P. Panaitescu, *L'influence le l'oeuvre de Pierre Mogila, archéveque de Kiev, dans les Principautés Roumaines*, în *Mélanges de l'École Roumaine en France*, Paris, 1926; Ștefan Ciobanu, *Din legăturile culturale româno-ucrainene*, în *AAR.MSI*, t. XVIII, 1937, p. 166—167.
10 Cf. Basil Munteanu, *La littérature roumaine et l'Europe*, Bucarest, 1942, p. 19.
11 E. Lovinescu, *Gheorghe Asachi*, București, 1927, p. 22—23.
12 *Ibidem*, p. 14, 22.
13 D. Gazdaru, *Contribuția românilor la progresul cultural al slavilor*, în *Cuget românesc*, Buenos Aires, II, 1, p. 3—17; 2, p. 70—82; 3, p. 149—168; P. Constantinescu-Iași, *Dezvoltarea relațiilor culturale româno-ruse în trecut*, București, 1954.
14 Ștefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 154.
15 M. Kogălniceanu, *Fragments tirés des chroniques moldaves et valaques* (1845), în *Opere, II*, București, 1976, p. 415.
16 L. Predescu, *Enciclopedia „Cugetarea"* (infra: Predescu), București, 1940, p. 114.
17 A. D. Xenopol, *Din amintirile unui boier moldovean din jumătatea întiia a veacului XIX*, în *AAR.MSI*, XXXII, 1910, p. 1 009.
18 P. V. Haneș, *Studii de istorie literară*, București, 1970, p. 189.
19 *Gazeta Transilvaniei*, Brașov, II, 1839, p. 200; *Albina românească*, Iași, X, 1839, p. 394.
20 *Buletin. Gazetă administrativă*, București, XV, 1846, p. 369.
21 *Albina românească*, XVIII, 1846, p. 369.
22 G. I. Brătianu, *La Mer Noire des origines à la conquête ottomane*, München, 1969.
23 Al. Piru, *Varia*, I, București, 1972, p. 22.
24 Ramiro Ortiz, N. Cartojan, *Un grande erudito rumeno a Padova, lo „Stolnic" Constantin Cantacuzino*, București, 1943.
25 Claudio Isopescu, *Saggi romeno-italici-spanici*, Roma, 1943, p. 28—29.
26 *Ibidem*, p. 35—36; Ștefan Crudu, *Manoil și Nicolae Mano doctori ai Universității din Padova (1741)*, în *Studii italiene*, București, V, 1938, p. 143—148.
27 D. Gazdaru, *Contribuție la relațiile lui Grigore Maior, Gheorghe Șincai și Petru Maior cu Roma*, în *Revista critică*, Iași, VII, 1943.
28 Claudio Isopescu, *op. cit.*, p. 33.
29 D. Gazdaru, *Din corespondența cu Propaganda Fide a lui Grigore Maior, Gheorghe Șincai și Petru Maior*, în *Omagiu Profesorului D. Gazdaru*, I, Freiburg i.Br., 1974, p. 187—190.
30 Claudio Isopescu, *op. cit.*, p. 39.
31 *Ibidem*, p. 34.
32 *Vestitorul românesc*, București, X, 1846, p. 113—114; Actul de danie.
33 *Albina românească*, IX, 1838, p. 184.

34 Predescu, p. 246.
35 A. Sacerdoţeanu, *Cîteva documente din 1860 privind legăturile noastre cu Italia*, în *Studii italiene*, VII, 1940, p. 161—169.
36 Const. C. Giurescu, *Nicolae Milescu Spătarul. Contribuţiuni la istoria sa literară*, în *AAR.MSI*, s. 3, T. VII (1927), p. 231—284 ; P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1958.
37 Apud V. Slăvescu, *Insemnările de călătorie ale lui N. Şuţu*, în *AAR.MSI*, s. 3, t. XXV, 1942, p. 256.
38 Predescu, p. 877.
39 *Journal de Bucharest*, I, 1849, p. 205 ; *Vestitorul românesc*, XIII, 1849, p. 286 ; *Albina românească*, XXI, 1849, p. 303.
40 *Pruncul român*, I, 1848, p. 146—147 ; I. Benescu, I. Nicolescu, D. Racoviţă, Lazăr Durţeanu.
41 *Biblioteca românească*, Buda, 1829 (I), 43, 1834 (I), 43.
42 *Ibidem*.
43 Cf. Keith Hitchins, *Cultură şi naţionalitate în Transilvania*, Cluj, 1972, p. 17—19, 22.
44 A. Papiu-Ilarian, *Viaţa, operele şi ideile lui Georgiu Şincai din Şinca*, Bucureşti, 1869, p. 14—15.
45 Pompiliu Teodor, *Die Entwicklung des historischen Denkens in der rumänischen Geschichtsschreibung*, Cluj, 1972, p. 59.
46 *Ibidem*, p. 67—71.
47 *Predescu*, p. 673.
48 G. Bogdan-Duică, *Gheorghe Lazăr*, 1923, p. 14.
49 *Ibidem*, p. 29—31.
50 *Ibidem*, p. 43.
51 *Ibidem*, p. 23.
52 Titu Georgescu, Emil Bildescu (ed.), *Ctitori de şcoală românească*, Bucureşti, 1971, p. 20—26.
53 Cf. G. Potra, *P. Poenaru, ctitor al învăţămîntului românesc*, Bucureşti, 1963, p. 26—27, 34 sqq.
54 *Ibidem*, p. 32.
55 *Ibidem*, p. 28.
56 M. Zotta, *Dissertatio de eolica saturnine*, Wien, 1826.
57 Predescu, p. 238.
58 Vasile Popp, *Dissertatio inauguralis historico-medice de funeribus plebejs Daco-Romanorum*, Vienne, 1837. Cf. *Anuarul Institutului de istorie naţională*, Cluj, V, 1928, p. 86—157.
59 *Albina românească*, IX, 1838, p. 146.
60 *Buletin. Gazetă administrativă*, X, 1841, p. 142.
61 *Vestitorul românesc*, VII, 1843, p. 253.
62 *Gazeta Transilvaniei*, VII, 1844, p. 265 ; XIII, 1850, p. 167.
63 *Ibidem*, IX, 1846, p. 285—286.
64 *Pe urmele scriitorilor români la Viena*, în D. Păcurariu, *Studii şi evocări*, Bucureşti, 1974, p. 131—156.
65 C. Papanache, *Despre fermentul aromân (macedo-român) în Sud-Estul european*, în *Noul album macedo-român*, I, Freiburg, 1959 ; Em. Turczynski, *Die Bedeutung der Mazedo-Wlachen für die Verbreitung der Aufklärung*, *ibidem*.

66 E. D. Tappe, *A contribution to the biography of Mihail Halici*, în *Revue des études roumaines*, Paris, VII—VIII, 1961, p. 100—102.
67 Fritz Valjavec, *Ein „Votum Valachicum" v.J.1681*, în *Sudost-Forschungen*, München, XVII, 1958, I, p. 217—219.
68 Predescu, p. 97.
69 *Ibidem*, p. 247.
70 *Ibidem*.
71 Apostol Arsachi, *De piscium cerebro et medulla spinali*, Halle, 1813.
72 P. V. Haneș, *Studii și cercetări*, București, s.a., p. 171—172.
73 Octav Păun, *Fama Lipschii pentru Dația*, în *România literară*, București, V, 1972, nr. 7, p. 16—19.
74 Johann Andreas Schmeller, *Tagebücher*, hrg. von Paul Ruf, 2, Bd., 1826—1835, München, 1956, p. 131. Cf. Em. Turczynski, *München und Sudosteuropa*, în *Wirtschaft und Gesellschaft Sudosteuropas*, München, 1961, p. 351.
75 D. C. Amzăr, *op. cit.*, p. 238.
76 Em. Turczynski, *op. cit.*, p. 352. Cf. George Cuczuran, *De infanticidis ac variis vitae post pastum argumentis*, 1837; Emanoil Kostin, *Über das essigsaure Norphius*, 1838; Alexandru Jian, *De pacto antich tico*, 1842; Albert Wehnert, *De lithotomia et lithitripia*, 1844; Alexandru Jian, *Über die philosophische Bedeutung der Milz*, 1847. (Apud *Verzeichnis der Doktoren und Dissertationen der Universität Ingolstadt-Landshut-München*, 1472—1970, 2, Bd., p. 95—98, 112, 116, 121, 130, 134, 135; 1.Bd., p. 116, 119;; 7.Bd. p. 36, 87, 106, 112, 178, 184, 202, 213, 294, 412).
77 Em. Turczynski, *op. cit.*, p. 351.
78 Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu istoric*, Iași, 1974, p. 82—130.
79 M. Kogălniceanu, *Dezrobirea țiganilor...*, București, 1891, p. 98.
80 D. C. Amzăr, *op. cit.*, p. 239.
81 O. Păduraru, *Contribution à l'histoire des relations culturelles entre les pays de langue allemande et la Roumanie*, în *Buletinul Politechnicii din București*, XIV, 1943, nr. 3—4, p. 322; R. Rosetti, *Familia Rosetti*, II, Bucuretși, 1940, p. 42.
82 C. Gane, *Trecute vieți de doamne și domnițe*, II, Iași, 1972, p. 468—469.
83 Predescu, p. 82.
84 P. V. Haneș, *Studii și cercetări*, București, s.a., p. 165—174; *Școlari și studenți români la Geneva*; Cf. Iorga, în *Revista istorică*, 1927.
85 P. V. Haneș, *op. cit.*, p. 173.
86 *Ibidem*, p. 171—172.
87 *Ibidem*, p. 173.
88 *Ibidem*, p. 174.
89 Al. Piru, *Varia*, I, București, 1972, p. 83.
90 N. Iorga, *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Paris, 1918, p. 83.
91 *Ibidem*, p. 120—135.
92 *AAR.MSI*, 1916.
93 N. Iorga, *op. cit.*, p. 128, 130.

94 P. Eliade, *De l'influence, française sur l'esprit public en Roumanie*, Paris, 1898, p. 373—374.
95 N. Iorga, *op. cit.*, p. 153—154.
96 *Ibidem*, p. 131.
97 Al. Ciorănescu, *Correspondance de D. D. Philippidi et de J. D. Barbié du Bocage*, Thessalonic, 1965, p. 80.
98 N. Iorga, *op. cit.*, p. 148—149.
99 G. Potra, *op. cit.*, p. 256—258.
100 *Ibidem*, p. 46.
101 *Ibidem*, p. 49—50.
102 A. D. Xenopol, *N. Kretzulescu*, în *AAR.MSI*, XXXIV, 1912, p. 726—727. Cf. Cornelia Bodea, *Lupta românilor pentru unitate națională. 1834—1849*, București, 1967.
103 Cf. Al. Zub, *op. cit.*, p. 67—82.
104 M. D. Ciucă, *Kogălniceanu despre Alecsandri*, în *Magazin istoric*, București, IV, 1970, 6, p. 7—9.
105 G. Potra, *op. cit.*, p. 44.
106 *Curierul românesc*, I, 1829/30, p. 247 ; *Albina românească*, I, 1829, p. 181—182.
107 *Curierul românesc*, I, 1829/30, p. 311 ; *Albina românească*, II, 1830, p. 12.
108 N. Iorga, *op. cit.*, p. 160—161.
109 A. D. Xenopol, *op. cit.*, p. 726—727.
110 M. Kogălniceanu, *Scrieri*, ed. P. V. Haneș, București, 1913, p. 63.
111 Michel Anagnosti, *La Valachie et la Moldavie*, Paris, 1837. Idem, *Les idées de la Révolution et les affaires d'Orient ou Double tendances de la civilisation européenne*, Paris, p. 184.
112 N. Iorga, *Scrisori vechi de studenți*, București, 1934, III sqq.
113 *Pruncul român*, București, I, 1848, p. 78—80.
114 *Gazeta Transilvaniei*, XI, 1848, p. 140—142. Cf. N. Iorga, *op. cit.*, p. 194—223 ; *La Révolution de la 1848 et les émigres.*
115 Al. Zub, *op. cit.*, p. 697.
116 *Buletin. Foaie oficială*, XVII, 1849, p. 403.
117 G. Bogdan-Duică, *op. cit.*, p. 110.
118 N. Iorga, *Histoire des relations anglo-roumaines*, Iassy, 1917, p. 115—116.
119 *Ibidem*, p. 122.
120 *Ibidem*, p. 124—126.
121 *Ibidem*, p. 127—130.
122 D. C. Amzăr, *op. cit.*, p. 215—216.
123 Andrei Oțetea, *Pătrunderea comerțului românesc în circuitul internațional*, București, 1977.
124 Cf. Alexandru Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura românească*, București, 1972, p. 131.
125 K. Hitchins, *op. cit.*, p. 30—31.
126 D. C. Amzăr, *op. cit.*, p. 240.
127 *Dacia literară*, Iași, 1840.
128 Émile Kohly de Guggsberg, *Le Philo-Dace*, Iassy, 1841.
129 Cf. și Dan Berindei, *Cultura națională română modernă*, București, 1986, p. 38—55.

Zeitscrift für siebenbürgische Landeskunde, 2.(73.)Jg., Heft 1/1979, p. 21—40.

HERDER ȘI DEFINIREA SPECIFICULUI NAȚIONAL

Într-un moment cînd raportul dintre comunitățile etnice și omenire, dintre *național* și *universal* preocupă atît de mult spiritele, o discuție relativă la opera lui J. G. Herder nu poate fi decît binevenită. Raportul întocmit de Joachim Streisand, cunoscut prin studiile despre evoluția gîndirii istorice germane, ne-a prevenit deja asupra amplei semnificații a acestei opere, raportînd-o la problemele epocii în genere și la problematica iluminismului îndeosebi. Apare deplin justificată situarea ei în contextul gîndirii europene, ca și relevarea influenței considerabile pe care a exercitat-o în epocă și chiar mai tîrziu. Demersul era îndreptățit, fiindcă difuziunea ideilor herderiene a fost, mai cu seamă în secolul XIX, extrem de activă, iar impactul lor deosebit de fertil.

Europa încetase de a mai fi „franceză", mesaje din diferite zone ale continentului se încrucișau acum într-o lume atentă deopotrivă la particularism și la universalitate. O coincidență frapantă ar trebui amintită sub acest unghi: în momentul cînd Michelet dădea o versiune franceză a lui Vico (*Scienza nuova*), Quinet asigura o traducere a operei lui Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* — dublu paralelism, atestînd victoria acestor spirite înrudite, venind din zone geopolitice care aspirau la unitate statală, spirite ce aveau să exercite o înrîurire particulară asupra gîndirii istorice și a filosofiei culturii. Cît de adîncă a fost înrîurirea lui Herder asupra națiunii germane a spus-o deja Goethe (1828).

Se cunoaște, de asemenea, influența lui în Franța, prin studiile efectuate de Joret, Lévy-Bruhl, Tronchon, Bréhier

etc., îndeosebi rolul jucat de ideile acestuia în lumea slavă. Spațiul cultural românesc n-a rămas însă nici el în afara impactului herderian. Acest impact ar putea fi urmărit, desigur, pe mai multe planuri : în antropologia filosofică, în tradiția populară, în pedagogia civică, în etnopsihologie, în filosofia limbii, în teologie ş.a.m.d., după cum s-ar putea adînci, cu informații noi, problema surselor lui Herder cu privire la români. Ne vom limita aici să punctăm cîteva elemente privind relația dintre *național* și *universal*, relație deosebit de semnificativă pentru dezbaterile de idei din epoca modernă, mai ales acolo unde se făceau eforturi pentru fixarea identității naționale. Să observăm mai întîi că o anume asemănare de situație între lumea germană, dispusă la reforme liberale și aspirînd la unitate politică pe de o parte și lumea românească, obsedată de aceleași exigențe pe de alta, era de natură să înlesnească impactul de care vorbeam. Și el s-a produs tocmai în direcția pe care romantismul avea să o accentueze : valorizarea patrimoniului popular, a tradițiilor locale, a așezămintelor de interes național.

Ca și în alte părți ale Europei, descoperirea folclorului a contribuit la definirea specificului național al românilor, echivalînd cu o adevărată regăsire de sine. În adevăr, nimic nu putea să recomande mai bine națiunea română, așa cum s-a format ea în timp, decît creația populară, asociată cu limba națională și cu tradițiile istorice. Totuși opera lui Herder n-a avut ecou la români decît mai tîrziu și nu întotdeauna direct. Generoasa lui pledoarie pentru recunoașterea creației populare ca factor definitoriu al geniului național a rodit în cultura română abia prin romantism [1], deși unele influențe s-au recunoscut deja la corifeii Școlii ardelene, îndeosebi la P. Maior [2] și la I. Budai-Deleanu [3]. Un mesianism de sursă umanistă îi pregătise oarecum terenul, iar acest mesianism presupunea efort de autodefinire, așadar efort în direcția unui program național. Cărturarii de peste munți au putut exagera, afirmînd puritatea latină a poporului român, dar eroarea lor n-a însemnat nicidecum exclusivism și intoleranță. Accentuînd, în virtutea polemicii, latura națională, ei au știut să recunoască inerenta dimensiune ecumenică a oricărui popor.

O idee herderiană își făcuse loc : patriotismul și luminarea poporului sînt cei doi poli ai culturii [4], între care trebuie

să se țină o dreaptă cumpănă. Unul pune accent pe particular și specific, celălalt extinde sfera cunoașterii și obligă la o integrare progresivă în cultura lumii. Un fel de a gîndi organicist (Herder evocase acele „organische Kräfte") se insinua și cei mai de seamă cărturari români vor găsi în el o modalitate de a împăca cele două laturi aparent antinomice, de fapt dialectic complementare, ale oricărei culturi. Savigny, Ranke și alți învățați germani aveau să contribuie la fortificarea acestei orientări. Sub impulsul romantismului, Damaschin Bojincă, Vasilie Popp, F. Aaron ș.a. se preocupă de istorie, limbă, literatură, ca expresie a geniului etnic, considerînd națiunea ca o entitate organică, naturală, perfectibilă, așa cum o definise Herder [5]. În mediul berlinez impregnat de atare idei, Kogălniceanu pare a fi dobîndit convingerea că istoria însăși e o prelungire a naturii, iar omul suprema ei împlinire. „Emoția cosmopolită", de care s-a vorbit în legătură cu marea deschidere a romantismului [6] nu se confirmă însă pe tărîm istoriografic, istoria fiind socotită îndeobște ca un șir de biografii ale culturilor, iar legătura inextricabilă dintre popoare o realitate ce recomandă a se privi istoria ca un *tot,* în care duratele naționale participă la viața umanității întregi [7].

Afirmînd că istoria se desfășoară după *legi naturale* (A. D. Xenopol avea să le combată însă) [8], Herder manifesta o mare încredere în constanța caracterului național, respingînd ideile de import ca neconforme cu acest caracter. Este o idee larg îmbrățișată de cărturarii români de la 1848, al căror militantism social se întemeia pe credința că popoarele trebuie să-și păstreze nealterat specificul lor, ceea ce nu vrea să însemne izolare și autarhie. Idealul universalist propus de Kant, Condorcet, Thierry ș.a. le era, ca și lui Herder, străin, căci un atare ideal maschează de obicei veleități dominatoare. Ca și Herder, care apreciase la B. Franklin deopotrivă patriotismul și „der Sinn der Humanität" [9], Kogălniceanu evoca într-un almanah lărgimea de spirit a acestei personalități, care a știut să îmbine admirabil datoria civică și vocația universalistă [10]. Heliade Rădulescu asocia, la rîndul său, în același spirit herderian, ideea de patriotism și națiune cu aceea de cosmopolitism și solidaritate umană, în timp ce G. Barițiu recomanda, pornind de la același izvor, să se pună accentul pe „fizionomiile mai mult

dinăuntru ale omenirii"[11], cu alte cuvinte pe specificul fiecărei comunități etno-culturale.

Același spirit îl vădea N. Bălcescu în aprecierea folclorului ca produs definitoriu al unei spiritualități, deși el nu pornea de la Herder, ci de la discipolii acestuia, frații Grimm și Michelet[12]. La rîndul său, influențat de *Stimmen der Völker in Liedern*, V. Alecsandri aduna *Poezii populare* (1852), convins că „nimic nu poate fi mai interesant decît a studia caracterul acestui popor în cuprinsul cîntecelor sale, căci ele cuprind toate pornirile inimii și toate razele geniului său"[13].

Consensual se cuvin amintiți C. Negruzzi, C. Bolliac și mai ales A. Russo, pentru care, ca și la Herder, folclorul constituie „arhiva popoarelor", un mijloc eficace de restituire a profilului lor spiritual[14]. Extinzînd preocuparea, Al. Odobescu punea „cîntecele poporane din Europa răsăriteană" în raport cu țara, istoria și datinile românilor[15], interesat, ca și Hasdeu, de o definire comparatistă a specificului național, în timp ce T. Maiorescu releva, cu pregnanță, raportul de complementaritate dintre *național* și *universal*: „Cu cît e mai nobilă o creație, cu atît își depășește hotarele și se transformă într-o contribuție la tezaurul omenirii întregi; dacă pe această cale devii cetățean al lumii, înseamnă că ți-ai însușit un discurs al lui Herder; dar e necesar să devii mai întîi — și nu e defel ușor — cetățean al propriei tale patrii"[16]. Este ceea ce va susține și M. Eminescu, postulînd reflectarea spiritului autohton în fapte eterne de cultură, iar aceasta însemna a răscoli „geniul național, spiritul propriu și caracteristic al poporului"[17].

Am citat cîteva nume semnificative pentru cultura română din epoca modernă, altele s-ar putea evoca desigur: A. D. Xenopol, N. Iorga, V. Pârvan, mari istorici, care au profitat de prelungirea reverberațiilor herderiene pînă dincolo de secolul XIX. Xenopol, de pildă, fixa ca program pentru generația sa crearea unei culturi care să poată sta cu cinste alături de marile valori ale lumii[18], situînd cele două planuri într-un raport de complementaritate și tensiune dialectică. O jumătate de secol mai tîrziu, Pârvan făcea din integrarea armonioasă în universal una din *Ideile fundamentale ale culturii sociale contemporane* (1919), iar peste încă două decenii, în împrejurări extrem de dramatice, Iorga

avea să evalueze din nou raportul dintre *Individualism și solidarism în dezvoltarea istoriei*, îngrijorat de degradarea excesivă a noțiunii de umanitate și a sentimentului de răspundere în fața istoriei [19]. Din epoca luminilor pînă la impasul semnalat de Iorga, asistăm așadar la o lungă serie de cărturari români care au beneficiat, direct sau indirect, de ideile lui Herder, detectabile nu atît în declarații exprese, cît în spiritul inițiativelor culturale. Aceste idei au rodit în adîncime [20], ceea ce nu se poate explica doar prin vocația „catalitică“ a culturii germane, ci mai ales prin similitudinea exigențelor cu care erau confruntate cele două arii spirituale.

NOTE

1 O. Papadima, *Ipostaze ale iluminismului românesc*, București, 1975, p. 88—89.
2 Maria Protase, *Petru Maior*, București, 1973, p. 196—199.
3 O. Papadima, *op. cit.*, p. 175.
4 J. G. Herder, *SWS*, Bd. 14, p. 121.
5 P. Teodor, *Evoluția gîndirii istorice românești*, Cluj, 1970, p. XXXIII.
6 Jacques Robichez, *XIX-e siècle français. Le siècle romantique*, Paris, 1962, p. 59.
7 Cf. Al. Zub, *M. Kogălniceanu istoric*, Iași, 1974, p. 254.
8 A. D. Xenopol, *Principes fondamentaux de l'histoire*, Paris, 1899, p. 91.
9 Herder, *op. cit.*, Bd. 17, p. 9.
10 M. Kogălniceanu, *Ceva despre Franklin*, în *Almanah de învățătură și petrecere*, Iași, 1842, p. 23—25.
11 Cristina Petrescu, *Prefață* la J. G. Herder, *Scrieri*, București, 1973, p. 33.
12 N. Bălcescu, *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor*, în *Magazin istoric pentru Dacia*, București, I, 1845.
13 V. Alecsandri, *Poezii populare*, Iași, 1852.
14 Zoe Dumitrescu-Bușulenga, *Valori și echivalențe umanistice*, București, 1973, p. 23—25.
15 *Ibidem*, p. 26—27.
16 Apud Domnica Filimon, *Tînărul Maiorescu*, București, 1974, p. 136.
17 Al. Zub, *Junimea, implicații istoriografice*, Iași, 1976, p. 103.
18 A. D. Xenopol, *Cultura națională*, în *Convorbiri literare*, Iași, 1868.
19 N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, București, 1944, p. 313—324.
20 Cristina Petrescu, *op. cit.*, p. 37.

IMPACTUL BUCKLEAN ÎN CULTURA ROMÂNĂ

Familiar astăzi doar unui număr restrîns de specialişti, numele istoricului englez Henry Thomas Buckle (1821—1862) s-a bucurat, în jurul anilor 1860, de o faimă particulară. *History of the civilization in England*[1], opera care i-a adus o largă notorietate, a fost tradusă repede în mai multe limbi şi a stîrnit polemici dintre cele mai vii, semn că interesul pentru problematica respectivă era autentic. Explicaţia acestui succes pe tărîm european constă mai ales în faptul că Buckle încerca să dea răspuns nevoii de mai multă rigoare în istoriografie, chiar împingînd lucrurile la limită, ceea ce l-a făcut pe E. Bernheim să-i numească teoria „monstruoasă", iar pe J. G. Droysen să-i critice fundamentele şi metoda[2].

Voind să facă din istorie o ştiinţă cît mai exactă, Buckle a luat ca model ştiinţele naturii, de la care împrumută pînă şi metoda inductivă, considerînd aceste ştiinţe drept cea mai bună propedeutică pentru orice istorie. În posesia metodei, el a definit astfel cîteva legi care ar guverna mersul civilizaţiei : 1) Progresul civilizaţiei atîrnă de cantitatea adevărurilor ştiinţifice şi de răspîndirea lor în societate ; 2) O atitudine sceptică precede întotdeauna noile impulsuri ale civilizaţiei ; 3) Latura morală se dezvoltă cu mult mai încet decît cea intelectuală ; 4) Principalul impediment în calea civilizaţiei a fost şi rămîne spiritul tutelar. Însă *History of the civilization in England* (I—II, 1857—1861) constituie în realitate doar introducerea teoretică şi metodologică la o vastă sinteză pe care autorul, stins în floarea vîrstei, n-a mai apucat să o încheie. Tradusă numaidecît în Germania (1860), Rusia (1862—1865), Franţa (1865), ea a

suscitat deopotrivă elogii entuziaste şi polemici acerbe, fiind una din cele mai disputate opere din bibliografia pozitivismului. Traducînd-o în germană, Arnold Ruge nu-şi ascundea marea stimă faţă de autor, pe care îl socotea ca o personalitate de prim rang a gîndirii engleze. Versiunea franceză, născută din acelaşi impuls, îl recomanda pe Buckle ca pe un istoric redutabil, chiar dacă controversat, iar Etienne Louis îi comenta opera, elogios, în *Revue des deux mondes* (1868). Două traduceri ruseşti, la scurt interval, denotă interesul aparte pe care această operă l-a stîrnit în estul Europei, unde încercarea de a se conferi istoriei un caracter ştiinţific nu putea rămîne fără ecou. Dimpotrivă, notează M. N. Petrov, ea a avut nu de mult „un aşa de mare succes, cu deosebire la noi, în Rusia“ [3].

Din motive pe care vom încerca să le schiţăm mai jos, *History of the civilization in England* a avut un şi mai puternic ecou în societatea românească, deşi A. D. Xenopol, el însuşi unul dintre comentatori, credea că lipsa unei traduceri în limba română ar indica o lipsă de interes [4]. În realitate, cartea lui Buckle a fost primită cu viu interes, circulînd în toate versiunile cunoscute şi antrenînd luări de poziţie partizane sau critice. Mai ales în cercul *Junimii*, de coloratură raţionalistă, ea a dat loc la dezbateri foarte aprinse, în dări de seamă, conferinţe, studii analitice. Cel ce a pus-o în circulaţie a fost chiar Titu Maiorescu, mentorul cenaclului, care a făcut prelecţiuni populare pe această temă şi chiar un curs la Universitate [5]. G. Panu însuşi, de la care provine această informaţie, memorialistul care se declara „adept filosofic“ al lui A. Comte, a fost sedus de pozitivismul bucklean, pe care îl punea în legătură cu doctrina lui H. Spencer şi cu sinteza dedicată de J. W. Draper evoluţiei spirituale a Europei [6]. V. Pogor, scepticul voltairian, a prezentat-o, fără relief, în *Gazeta de Iaşi*, apoi în *Convorbiri literare* [7], unde se rezuma şi prelecţiunea respectivă a mentorului *Junimii*: „Vorbind despre valoarea istorică a factorilor psihologici, dl. Maiorescu a profitat de ocazie, afirma redactorul, pentru a expune teoria civilizaţiei, formulată în timpul din urmă de Buckle, şi a demonstrat pentru ce progresul se face numai prin inteligenţă, nu şi prin morală“ [8]. Este remarca pe care o întîlnim şi la M. Eminescu. Comentînd o conferinţă în care se afirmase că civilizaţia e contrară

corupției, poetul declara dimpotrivă, întemeiat pe Buckle, că civilizația e coruptibilă, esența ei fiind intelectuală, iar nu morală[9]. Buckle era pentru el un spirit înalt, situabil alături de Darwin, în vîrful piramidei[10]. V. Conta, autor al unui sistem filosofic materialist, întemeiat pe „ondulațiunea universală", afla în cartea lui Buckle argumente din care rezulta însemnătatea rasei ca factor al evoluției[11], rolul determinant al mediului geografic[12], caracterul ascendent al progresului etc.[13]. I. C. Negruzzi își amintește că entuziasmul pentru Buckle era așa de mare la *Junimea*, încît „ne procurasem toți *Istoria civilizațiunii în Inglitera* (...) și o ceteam cu mare hărnicie"[14]. Pentru el însuși, amintita sinteză era o lectură esențială[15], demnă de cea mai largă difuziune, motiv pentru care insista pe lîngă A. D. Xenopol să-i trimită pentru *Convorbiri literare* observațiile critice[16]. Fratele său Gheorghe, aflat încă la Berlin, se interesa și el de sinteza buckleană, desigur că sub influența lui Xenopol[17], căruia S. Bodnărescu îi trimitea felicitări pentru critica întreprinsă[18]. G. Roiu, alt junimist, se referă la Buckle într-o *prelecțiune*[19], iar N. Burghelea, student la Berlin, îi discuta îndelung sistemul, stimulîndu-l pe Xenopol în direcția criticii amintite[20].

Evocînd mai tîrziu activitatea de la *Junimea*, T. Maiorescu amintea între lucrările care au stîrnit mai mult interes *Istoria* lui Buckle, alături de cartea lui John Stuart Mill despre libertate[21]. Asupra acesteia din urmă pare a-i fi atras atenția și un volum de eseuri buckliene, care a circulat, la noi, în versiunea germană din 1867[22], căci alături de o schiță biografică, volumul cuprindea un studiu despre *Mill și ideea de libertate* (à propos de *On liberty*, 1859) și un altul despre *Influența femeilor asupra progreselor în știință*. Erau discuții care au făcut să se ajungă — o spune Maiorescu însuși — la „o înțelegere asupra principiilor după care să se judece materia literară și istorică", iar pe lîngă aceasta la o „privire mai sintetică a chestiilor dezbătute"[23]. Cîștigul era deopotrivă teoretic și de metodă.

E de reținut, în acest context, menționarea operei lui Buckle ca una din cele care au dus la formarea spiritului caracteristic al grupării junimiste. Semnificația ei n-ar putea fi bine circumscrisă fără a avea în vedere faptul că discuțiile despre Buckle coincid cu momentul în care Maiorescu

declanşa campania contra formelor false în toate domeniile. Constatînd conflictul dintre aparenţă şi realitate, dintre formă şi fond în cultură (*In contra direcţiei de astăzi în cultura română*, 1868), Maiorescu dădea expresie unei atitudini ce defineşte generaţia sa, acompaniind procesul însuşi de modernizare a ţării. Sursa acestei atitudini critice trebuie căutată, desigur, şi în evoluţionismul englez, îndeosebi în opera lui Buckle, atît de stăruitor comentată în cercul *Junimii* [24]. Iată un fragment caracteristic pentru această contaminare: „Toute institution, telle qu'elle se comporte (...), est l'effet beaucoup plus que la cause de l'opinion publique". De unde concluzia că „il ne servira de rien d'attaquer l'institution si l'on ne commence par changer l'opinion" [25]. Un asemenea raţionament convenea *Junimii*, care se vedea întărită în atitudinea ei de refuz faţă de orice schimbare intempestivă, precipitată, revoluţionară. Gîndind consensual, Maiorescu arunca o privire critică asupra fenomenului regenerării, respingînd imaginea propusă de adversarii liberali şi negîndu-le paşoptiştilor orice concepţie reală [26].

Însă aplicînd concepţia evoluţionistă la împrejurările din România, critica maioresciană a sfîrşit prin a se situa pe acelaşi teren raţionalist pe care îl combătuse. Ea se sprijinea nu atît pe argumente istorice (deşi Maiorescu trimite explicit la „modul de judecată istorică ce predomina între noi") [27], cît pe argumente de raţiune, pe un mod specific de a privi societatea, raportul dintre instituţiile ei şi nivelul culturii de masă [28].

Fireşte, Buckle nu e unica sursă a acestei idei şi nu e locul să examinăm aici întrucît la formularea doctrinei s-a făcut apel şi la Hegel, mult mai prezent în textele fundamentale ale junimismului decît i-a plăcut lui Maiorescu să recunoască [29]. Îi apropia îndeosebi convingerea că progresul social nu e condiţionat de legiferare. Exprimînd finalmente conştiinţa de sine a unui popor, o constituţie nu poate fi importată, observa Hegel, căci „a voi să dai *a priori* unui popor o constituţie care, prin conţinutul ei, ar putea fi mai mult sau mai puţin raţională, înseamnă a trece cu vederea tocmai momentul prin care o constituţie este ceva mai mult decît un simplu obiect al cugetării. Orice popor — conchidea Hegel — are deci constituţia care i se potriveşte şi care îi aparţine" [30]. Fiindcă statul e un produs organic, în care

„anticiparea revoluţionară şi progresul evolutiv" se află într-o continuă tensiune dialectică. Revoluţia şi Restauraţia sînt ipostaze ale unei realităţi unice, care se cuvine a fi privită în mişcare, aşa cum sugerase şi M. Kogălniceanu atunci cînd observa că „toate lucrurile din lume au epoca lor de acţie şi de reacţie, de mişcare înainte şi înapoi" [31]. Cum cartea lui Buckle presta o severă critică la adresa Revoluţiei franceze, ea convenea spiritului *Junimii*, plasat pe curba reacţiei faţă de paşoptism. E de observat totuşi că la Maiorescu nu întîlnim acel finalism metafizic ce caracterizează filosofia socială a lui Hegel. S-a spus, de aceea, că ideile sale trebuie raportate, ca şi doctrina lui Kogălniceanu, mai curînd la şcoala istorică al lui K. Savigny decît la Hegel [32]. Raportarea trebuie făcută probabil la ambele surse, căci ele comunică şi se întregesc reciproc. S-a remarcat deja că „în Hegel găsim toate elementele favorabile unei explicaţii organice a dreptului" [33], alături însă de acea dialectică a asimilării formelor străine, sistematizată hegelian de Ahrens [34]. Potrivit acestei dialectici, într-o primă fază elementul străin e preluat mecanic, în a doua el luptă cu elementele autohtone, iar în a treia se adaptează la relaţiile locului.

Cu totul refractar la început, Maiorescu avea să ajungă totuşi, după o mai lungă experienţă politică, la concluzia hegeliană că formele se pot împlini prin creşterea progresivă a fondului [35]. Este ceea ce îi recomandase şi Xenopol de la început, atunci cînd observa că a admite teoria formelor fără fond înseamnă, de fapt, a pretinde să avem la începutul evoluţiei ceea ce nu se poate aştepta decît la finele ei [36]. Evoluţionismul izbîndise în filosofie, prin Hegel, şi cuprindea treptat, prin H. Spencer, întreaga lume organică. În această perspectivă, rezultatele *revoluţiei* se cuveneau consolidate prin *evoluţie*, fiindcă numai transpuse în deprinderi şi mentalităţi ele puteau constitui o realitate durabilă [37]. Sincronia se prelungeşte în diacronie [38], dacă nu e chiar concomitentă cu ea, căci aşa cum nu există revoluţie fără aspecte diacronice, nu se poate concepe nici evoluţia socială fără aspecte sincronice. Junimismul — observă Z. Ornea — a făcut din doctrina evoluţionistă „o pîrghie menită să corecteze cadenţele accelerate (altfel spus, transformările revoluţionare)" [39], pentru a asigura izbînda fondului asupra formei, asimilarea organică a celei din urmă.

Un motiv în plus, de natură geopolitică, a determinat însă această atitudine: „Noi junimiștii nu suntem revoluționari, declara Maiorescu. Nu doară că revoluția nu ar fi una din căile pe care, în general vorbind, s-a văzut uneori silită istoria popoarelor a merge spre progres. Dar pentru țara noastră, o țară mică, intercalată între două mari puteri și cotropitoare, o revoluție este întotdeauna o calamitate. Cine începe știe pentru ce o începe, dar nu știe niciodată în folosul cui o sfîrșește" [40]. Radicalismul era deci neindicat, „arderea etapelor" o greșeală funestă[41]. „Nouă revoluțiunile radicale nu ne sunt permise" [42], declara consensual P. P. Carp, iar un articol junimist din *Constituționalul* (1889) afirma, tranșant, că de îndată ce societatea are mijloacele ei normale de a-și regenera organismul potrivit cu nevoile curente, necesitatea revoluției dispare și progresul se realizează pe calea evoluției [43]. E o perspectivă ce caracterizează ideologia *Junimii* și ea se sprijină, între altele, pe concluzia buckleană pe care o invocase și V. Pogor, atunci cînd insista asupra nevoii unui progres lent, organic [44].

În campania contra formelor fără fond, junimismul afla astfel în Buckle un aliat prețios, a cărui largă notorietate în cercul *Convorbirilor* e mai mult decît semnificativă. În acest spirit, adoptarea unor elemente de civilizație străină nu se justifică decît prin nevoi stringente și prin concordanța lor fundamentală cu civilizația locului" [45]. Sub acest unghi, conservatoarea *Junime* se întîlnea cu liberalul Kogălniceanu, care preconizase și el un progres treptat, capabil să determine asimilarea organică a valorilor, convins că fiece generație își are misiunea sa și că nu poate sări nepedepsită treptele evoluției. „Voiți ca deodată din prunci să ne facem oameni mari ?" [46] O epocă nouă începuse, sub semnul progresului, e drept, dar ea nu îngăduia totuși să se adopte peste noapte „mantia pairilor Marei Britanii" [47]. În această privință, conservatori ca T. Maiorescu, T. Rosetti, P. P. Carp, se întîlneau cu liberali ca M. Kogălniceanu sau Al. Russo, pentru a întemeia o concepție organică a dezvoltării, una care găsea în evoluționismul bucklean un sprijin de prestigiu și care făcuse mai înainte să apară o gazetă cu titlu paradoxal: *Conservatorul progresist*. Este vorba însă, evident, de liberalismul moldovean, mai ponderat și mai tradiționalist decît cel din Muntenia [48]. S-a vorbit, de aceea,

chiar de un *prejunimism*, în care M. Kogălniceanu, Al. Russo, V. Alecsandri și-ar găsi locul, ca reprezentanți ai spiritului critic moldovenesc[49]. În acest spirit ceruse Kogălniceanu ca legea fundamentală a țării să fie „o plantă indigenă, expresia năravurilor și a nevoințelor nației“ [50]. Modernizarea trebuia să se facă, după opinia lui, nu prin abolirea vechilor instituții, ci prin adaptarea acestora la noile exigențe. În fond, programul preconizat de Kogălniceanu nu era mai puțin radical decît al muntenilor, dar se vădea mai sensibil la expresie și la strategia realizării. Un limbaj mai tradiționalist, o trimitere mai insistentă la ideologia evoluționistă și apelul la conceptele istorismului aruncă o punte între mișcarea pașoptistă moldoveană și junimism[51].

Așa se face că dintre junimiști cel care s-a arătat mai receptiv la nevoile schimbării pe tărîm social, luînd distanță în raport cu doctrina conservatoare și încercînd să reconcilieze tradiția cu inovația, a fost tot un istoric, A. D. Xenopol. Studiind la Berlin pe vremea cînd H. Steinthal și M. Lazarus consolidau direcția etnopsihologică a istoriografiei (*Völkerpsychologie*) și cînd E. Dühring ținea prelegeri asupra lui Buckle, el a întreprins o analiză critică a istoriilor civilizației ce apăruseră în ultimul timp, începînd cu Fr. Guizot și H. Th. Buckle și terminînd cu J. W. Draper și W. E. H. Lecky. Atent la ceea ce Guizot numise „la portion philosophique de l'histoire“, tînărul critic a făcut din această analiză subiect de dizertație doctorală în filosofie la Universitatea din Giessen, ceea ce i-a dat, desigur, posibilitatea confruntării și cu alte opinii din spațiul german.

În centrul dezbaterii se afla însă Buckle, cu încercarea sa de a introduce metodele științelor naturii în studiul istoriei. Recunoscînd meritele acestei încercări, pe linia efortului de a conferi istoriei un caracter științific, Xenopol obiecta că nu mediul cosmic și producția economică formează adevărata bază a istoriei, ci psihologia etnică. Distincția între științele naturii și cele istorice, pe care avea să-și întemeieze apoi un întreg sistem de gîndire, era făcută. Și în ce privește rolul științei în dezvoltarea omenirii pe căile progresului, rol absolutizat de Buckle, el se deosebea de acesta, propunînd luarea în considerație și a altor idealuri umane[52]. În numele unei viziuni integraliste, Xenopol îi reproșa lipsa de înțelegere pentru poezie, literatură, arte plastice, drept, limbă, religie,

metafizică, morală etc., care toate participă la progresul omenirii și numai împreună pot da o idee despre complexitatea infinită a lumii în care trăim [53]. Numai știința nu poate aduce fericirea ; e nevoie pentru aceasta și de credință, iar credința, mărturisea el într-o scrisoare, nu i-ar putea-o smulge „toți Bucklii din lume" [54]. Cît despre obscurantism, scrieri morale bine întemeiate l-ar elimina mai lesne decît „programul științelor naturale al domnului Buckle" [55]. Căci lumea înclină să creadă mai curînd în exemplul personal decît în adevăruri abstracte [56]. Însuși Dühring, pe care Xenopol îl auzise vorbind despre teoria lui Buckle, l-a surprins prin faptul că se interesa mai mult de originalitate decît de adevăr [57]. Fără îndoială, cauzele progresului nu pot fi reduse la cunoașterea legilor naturii și ale spiritului [58]. Urmărindu-le din perspectivă comparatistă, Xenopol depășea problematica din *History of civilization in England* [59], distingînd critic între ceea ce aparținea secolului și ceea ce gînditorul englez adusese în adevăr nou, cu deosebire pe tărîmul metodei. Reacția lui față de exagerările buckliene era cu totul negativă. Mai degrabă a avut efect asupra-i cartea lui J. W. Draper despre dezvoltarea intelectuală a Europei pe care o recomanda călduros [60].

Nu putem insista aici asupra obiecțiilor formulate de Xenopol cu privire la sistemul lui Buckle. Ele se refereau pe de o parte la unilateralitatea și exclusivismul concepției, iar pe de alta încercau să opună o viziune integralistă, globalizantă, capabilă să unifice mai deplin cunoștințele despre om, natură și societate. Fapt este că această analiză, o spune singur, i-a ascuțit gîndirea critică [61] și l-a pus pe urmele unor idei ce vor alcătui temelia propriului său sistem filosofic. Peste trei decenii, el găsea demonstrația din *Convorbiri literare* (1869) destul de viguroasă pentru a o încorpora în sinteza publicată la Paris [62].

Demersul antibucklean al lui Xenopol n-ar putea fi însă bine înțeles fără o raportare la marea dispută a formelor fără fond adusă de Maiorescu la ordinea zilei prin intempestivul articol din 1868. „Întregul articol, replica Xenopol, este pornit din adînca convicțiune că țara noastră este incapabilă de progres, că progresul aparent cu care ne fălim este neadevărat, ca unul ce nu e pornit din impulsul poporului, ci vine de la influenți exterioare" [63]. Analiza lui Xenopol

ducea la încheierea că progresul societății românești era legitim, carențele și anomaliile puteau fi deci îndepărtate. Căci, adăuga comentatorul, „dacă se produc bureți și mușchi pe trunchiul încă verde, nu trebuie să conchidem de aici că măduva însăși e deja putredă“ [64]. Observație realistă și tonică, în dezacord flagrant cu pledoaria maioresciană contra direcției în care se afla societatea și cultura română. Atitudinea lui Xenopol distonează de la început față de aceea a *Junimii*, din care totuși făcea parte. Disidența lui e principială și dezvăluie o personalitate cu profil distinct, capabilă să lase urme adînci în cultura poporului său.

În spațiul românesc de cultură, numele lui Buckle se leagă așadar mai ales de cercul *Junimii*, sensibilizat de opera lui H. Taine și de filosofia lui H. Spencer în direcția evoluționismului și interesat să facă apel la argumente de autoritate în lupta cu pseudomorfozele. Între Pogor, care rezuma pur și simplu concepția lui Buckle pentru uzul junimiștilor, și Xenopol, care a supus-o unui examen riguros, sub unghi comparatistic, se situează numeroase alte preocupări, mai mult sau mai puțin accidentale : T. Maiorescu, la care ne-am mai referit ; P. P. Carp, care vedea în Buckle condiția ideală a istoricului [65] ; T. Rosetti, care îl invoca în sprijinul unei concepții conservatoare despre progres [66] ; G. Panu, care îl așeza, alături de Carlyle, Macaulay ș.a., în rîndul marilor istorici de interes formativ pentru propria-i tinerețe [67] ; I. C. Negruzzi, care citea „cu mare hărnicie“ sinteza lui Buckle [68] etc. S-ar mai putea aminti desigur și alți junimiști care au arătat interes pentru această operă, semnificativă nu atît în sine, cît prin marele efort de a cuprinde o materie extrem de vastă și de a-i surprinde legitățile, într-un moment cînd se simțea o nevoie acută de a pune ordine și în științele sociale, în istorie mai ales.

Din afara cercului *Junimii*, să-l amintim mai întîi pe B. P. Hasdeu, care fără să se fi oprit în mod special la opera lui Buckle a făcut mențiuni ce denotă că ea nu-i era străină și că lungimea criticii prestate de Xenopol la adresa acesteia îl irita [69]. I. Gr. Cernescu (1871) făcea aluzie și la Buckle atunci cînd recomanda *istoriile civilizațiunii* pentru a demonstra că o civilizație e sterilă, dacă pe lîngă așezămintele ei politice și sociale nu se lasă nutrită și de religie [70]. La Buckle se referea și C. D. Gherea atunci cînd refuza o

interpretare a istoriei bazată pe intelect ca factor decisiv, delimitînd în treacăt evoluționismul de concepția materialistă a istoriei și relevînd insuficiențele sistemului bucklean, îndeosebi pe cele cuprinse în teoria factorilor [71].

O expunere coerentă a teoriei lui Buckle, raportată la curentele de idei contemporane și la aspirațiile scientiste ale epocii a făcut Anghel Demetriescu (1873), însă fără ambiția de a-i fixa limitele. Pînă și în partea ei controversabilă, conchidea exegetul, opera lui Buckle invederează „o forță extraordinară", una care se cuvenea a fi cunoscută de publicul românesc [72]. De la principiile lui Buckle a pornit apoi economistul A. C. Cuza pentru a căuta în fenomenul populării un reflex al evoluției istorice [73].

În fine, pentru a încheia, concepția buckleană asupra istoriei a suscitat critici destul de severe din partea lui N. Iorga, critici vizînd nu numai ideile emise de istoricul civilizației britanice, dar și contextul pozitivist în care ele au fost elaborate. „Sistemul lui Buckle e un amestec nesocotit al unor bune idei, luate de aiurea, cu idei proprii fundamental false", conchidea criticul, refractar la ideea că istoria ar putea fi o știință nomotetică, ofensat de simplismul unei concepții ce reducea fenomenologia istorică, sub unghi cauzal, la tensiunea dintre natură și spirit [74]. O simplificare ca aceasta evocă distincția care s-a făcut mereu în filosofia germană (F. Tönnies, A. Weber) între *Geist* și *Natur*, în cadrul unei concepții globalizante, căreia Iorga însuși a încercat să-i schițeze cadrul.

Cu astfel de aprecieri, vădind o remarcabilă detașare critică și cu niște *aforisme* [75] extrase din scrierile lui Buckle se încheia nu numai secolul XIX, dar și interesul pentru opera respectivă care îl marcase întru cîtva. Referindu-se la această operă din perspectiva dreptului, Vespasian Erbiceanu scria, la 1900, în chip de bilanț definitiv: „Sistemul lui Buckle, oricît de ingenios a părut în acea vreme și oricît a alarmat lumea științifică, azi însă e părăsit cu desăvîrșire și nu mai poate avea decît o importanță istorică" [76]. În adevăr, voga lui se consumase de mult și *History of the civilization in England* nu va mai fi evocată decît pentru a defini excesele pozitivismului de la jumătatea secolului XIX [77]. În jurul anilor 60—70 însă, sinteza lui Buckle a avut darul să mobilizeze spirite dintre cele mai viguroase și mai semnificative

pentru dezbaterile de idei din spaţiul românesc. Densitatea şi efectele lor ne dau dreptul să vorbim de un impact, cu atît mai mult cu cît, formulînd la limită chestiunea influenţei mediului asupra dezvoltării istorice, Buckle atingea o problemă de mare actualitate pentru români şi participa astfel la polemica formelor fără fond. *Junimea* a luat cea dintîi act de această chestiune, bucuroasă de a fi găsit un aliat în efortul ei de cristalizare ideologică. S-ar putea spune chiar că nu ideile în sine din sinteza lui Buckle prezintă interes, ci unghiul sub care ele intrau în conjuncţie cu realităţile româneşti. Acest unghi, s-a putut vedea, a fost destul de variabil, nu numai în societatea noastră, privită în ansamblu, dar şi în cadrul mai restrîns al *Junimii*, unde acceptarea deplină a putut sta totuşi alături cu refuzul total.

Buckle — după observaţia lui E. Lovinescu — e, probabil, „cugetătorul care a avut cea mai mare influenţă asupra formaţiei politice a *Junimii*" [78]. A vorbi de un impact bucklean în primii ani ai acesteia nu e prin urmare deloc exagerat. În două direcţii, mai cu seamă, s-a produs impactul respectiv : în încercarea de a conferi istoriei caracter ştiinţific, potrivit cu exigenţele pozitivismului ; în campania de larg ecou contra formelor false. În cea dintîi, influenţa lui Buckle se conjugă cu o întreagă serie de idei circulante ale istoriografiei europene de la mijlocul secolului XIX. În cealaltă, argumentele evoluţioniste extrase din Buckle în favoarea unei dezvoltări graduale, fără convulsii, trebuie puse în legătură cu influenţa lui Spencer, încă activă (Maiorescu a şi tradus din el), şi cu aceea a şcolii istorice a dreptului (Savigny) resimţită cu cîteva decenii în urmă şi extrem de fertilă prin ideea dezvoltării organice. În ambele direcţii impactul bucklean a fost înlesnit de credinţa în progres şi de raţionalismul predominant al grupării junimiste.

Dezbaterile politice din ultimele decenii pregătiseră intelectualitatea română, prin referiri curente la realităţile britanice, pentru o recepţie *à fond* a unor asemenea idei. Anglia începea să se reveleze nu doar ca patrie a progresului tehnic, cum o văzuseră P. Poenaru, I. Codru-Drăguşanu ş.a., ci şi ca spaţiu cultural, prin scriitorii ei [79]. Buckle e desigur unul din cei mai populari, iar cazul său evocă atitudinea unui discipol, G. G. Zeraffi, care declara la Royal Historical Society din Londra că e necesar ca istoria să fie supusă

riguros legilor cauzalității, dincolo de orice predestinare, liber-arbitru sau hazard[80]. Era o directivă excentrică, cu mulți partizani (G. Fererro, N. Marseli, P. Lacombe, G. B. Adams etc.)[81] și nu mai puțini adversari, una care îl făcea pe J. Burckhardt să vorbească aproape concomitent de „paralizia mentală" ce se desprinde din sinteza lui Buckle[82], iar pe Droysen și pe Meinecke să se mire, ulterior, de frivolitatea acestei sinteze[83].

Reducționismul bucklean a aflat, sub acest unghi, un adversar redutabil în A. D. Xenopol, care îi opunea o viziune integralistă asupra factorilor evoluției și invita astfel *Junimea* la o înțelegere mai profundă a fenomenologiei istorice. Ecoul larg de care s-a bucurat opera lui Buckle în cultura română mai denotă un interes sporit, care era oarecum al epocii, pentru istoria civilizației („cartea omenirii"), a cărei influență socială se considera a fi, după opinia lui Xenopol, mai importantă chiar decît aceea a filosofiei[84].

Desigur, încă nu sîntem în măsură să definim cantitativ circulația acestei opere în cultura română. Cunoaștem însă categoriile de cititori care au putut avea acces la ea și îndeosebi locul central pe care l-a deținut în cristalizarea ideologică a *Junimii*: destul pentru a conchide că în spațiul nostru de cultură sinteza lui Buckle a jucat un rol de seamă, unul de factor incitant și structurant.

NOTE

1 H. Th. Buckle, *History of civilization in England*, I—II, London, 1857, 1861.
2 J. G. Droysen, *Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft*, in *Historische Zeitschrift*, 1862 (studiu reprodus în *Grundriss der Historik*, Leipzig, 1868). Apud N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. III, București, 1944, p. 12. (infra: *Generalități*).
3 M. N. Petrov, *Privire istorică asupra dezvoltării treptate a ideilor despre istorie*, în *Arhiva*, Iași, IV, 1893, nr. 3—4, p. 122.
4 A. D. Xenopol, /Notă introductivă la/ M. N. Petrov, *op. cit.*, p. 114.
5 G. Panu, *Amintiri*, I, București, 1971, p. 137.
6 *Ibidem.*
7 V. Pogor, *Istoriile civilizațiunii în Englitera de H. T. Buckle*, în *Convorbiri literare*, Iași, I, 1867, nr. 5, p. 80—87 (infra: *CL*); *Evenimentul*, Iași, XIV, 1906, nr. 32—33.
8 E. Lovinescu, *Scrieri*, VII, București, 1978, p. 131.
9 M. Eminescu, *Scrieri politice și literare*, I, București, 1905, p. 233.

10 I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, II, București, 1932, p. XXI (infra : *SDL*).
11 V. Conta, *Opere filosofice*, București, 1967, p. 100.
12 *Ibidem*, p. 45.
13 *Ibidem*, p. 251, 249.
14 I. C. Negruzzi, *Amintiri din Junimea*, I, București, 1970, p. 151.
15 I. E. Torouțiu, *op. cit.*, p. 366.
16 *Ibidem*.
17 *Ibidem*, p. 44.
18 *Ibidem*, p. 45.
19 *CL*, VIII, 1874, nr. 3, p. 132.
20 *Ibidem*, p. 37.
21 T. Maiorescu, *Istoria contemporană a României*, București, 1925, introducere.
22 H. T. Buckle, *Essays*, aus dem Englischen übersetzt von David Asher, Leipzig, Heidelberg, 1867.
23 T. Maiorescu, *op. cit.*, p. 40.
24 E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 211.
25 H. T. Buckle, *Histoire de la civilisation en Angletere*, IV, Paris, 1865, p. 265.
26 E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 211.
27 T. Maiorescu, *Discursuri parlamentare*, I, București, 1897, p. 45.
28 T. Vianu, *Opere*, II, București, 1972, p. 136.
29 E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 212.
30 Hegel, *Philosophie des Rechtes*. Apud E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 212.
31 M. Kogălniceanu, *Apărarea Ministeriului...*, Iași, 1860, p. 103—105.
32 Mircea Florian, *Inceputurile filosofice ale lui T. Maiorescu*, in *CL*, 1937, nr. 1—5, p. 152.
33 E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 213.
34 Ahrens, *Juristische Encyclopädie*, operă pe care T. Maiorescu a adnotat-o conștiincios.
35 E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 213—214.
36 I. E. Torouțiu, *op. cit.*, p. 26.
37 E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 219.
38 Cf. Eva Kushner, *Diachrony and structure : thoughts on renewals in the theory of literary history*, in *Synthesis*, București, V, 1978, p. 50 : "Syncronic and diachronic approaches will seem incompatible only if the historian places or rather misplaces his entire faith in a static phase of either, and disregards their dialectic within the history of the humanities".
39 Z. Ornea, *Junimea și junimismul*, ed. II, București, 1978, p. 166 : (infra : *Junimea*).
40 T. Maiorescu, *Asupra discursului parlamentar al D-lui Alex. Djuvara*, în *România liberă*, București, 3 decembrie 1887.
41 Idem, *Discursuri parlamentare*, IV, 1904, p. 525.
42 P. P. Carp, *Discursuri*, I, București, 1907, p. 302.
43 M(aiorescu ?), *Reflecțiuni asupra vieții noastre politice*, IV, în *Constituționalul*, București, I, nr. 24/1899.
44 *CL*, I, 1867, nr. 6, p. 80—87.
45 Cf. Dan Mănucă, *Scriitori junimiști*, Iași, 1971, p. 157, 158.

46 M. Kogălniceanu, *Cuvînt în contra adresei...*, Bucureşti, 1863, p. 103—105.
47 *Ibidem*, cf. M. Eminescu, *Studii asupra situaţiei*, I, în *Timpul*, Bucureşti, V, 1880, nr. 38: „A îmbătrîni în mod artificial pe un copil, a răsădi plante fără rădăcină pentru a avea grădina gata în două ceasuri nu e progres, ci devastare".
48 Z. Ornea, *op. cit.*, p. 183.
49 G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Iaşi, 1909.
50 M. Kogălniceanu, *Dorinţele partidei naţionale*, Cernăuţi, 1848.
51 Cf. Z. Ornea, *op. cit.*, p. 185.
52 Cf. T. Vianu, *op. cit.*, p. 219—220.
53 A. D. Xenopol, *Istoriile civilizaţiunei*, în *CL*, III, 1869, nr. 7—10, p. 12—18.
54 I. E. Torouţiu, *op. cit.*, p. 13.
55 *Ibidem*, p. 39.
56 *Ibidem*, p. 40.
57 *Ibidem*, p. 62.
58 *Ibidem*, p. 40.
59 *Ibidem*, p. 42.
60 *Ibidem*, p. 43—44.
61 *Ibidem*, p. 45.
62 A. D. Xenopol, *Principes fondamentaux de l'histoire*, Paris, 1899, p. 72, 88, 91, 240—241. Ediţie nouă, *Théorie de l'histoire*, Paris, 1908.
63 Idem, *Scrieri sociale şi filozofice*, Bucureşti, 1967, p. 147—148.
64 *Ibidem*, p. 149.
65 E. Lovinescu, *P. P. Carp, critic literar şi literat*, Bucureşti, 1941, p. 35—48.
66 T. Rosetti, *Despre direcţiunea progresului nostru*, în *CL*, 1874.
67 G. Panu, *op. cit.*, p. 25.
68 I. C. Negruzzi, *op. cit.*, p. 151.
69 *Traian*, 1869, nr. 19, p. 17; nr. 34, p. 136; *Columna*, 1873, nr. 9, p. 168—172. Cf. I. E. Torouţiu, *op. cit.*, p. 45, 58.
70 I. Gr. Cernescu, *Discurs asupra civilizaţiunii în Europa orientală, cu deosebită privire la români şi la religiunea lor*, Iaşi, 1871, p. 34.
71 C. D. Gherea, *Studii critice*, I, Bucureşti, 1956, p. 4—5, 8, 10, 12, 20
72 Anghel Demetriescu, *Determinismul în istorie. Teoria lui H. Th Buckle*, în *Revista contimporană*, Bucureşti, I, 1873, p. 851—871.
73 A. C. Cuza, *Despre poporaţie*, Bucureşti, 1929, p. 136—137, 169, 335. (ed. I-a, 1899).
74 N. Iorga, *Generalităţi*, p. 14—15. Alte referinţe la Buckle, *ibidem*, p. 13—14, 16—17, 86, 240—243; idem, *Pagini de tinereţe*, II, Bucureşti, 1968, p. 88.
75 H. T. Buckle, *Aforisme*, în *Independentul*, Bucureşti, V, 1899, nr. 46, p. 3.
76 Vespasian Erbiceanu, *Şcoala pozitivisto-antropologică penală*, în *Arhiva*, XI, 1900, nr. 3—4, p. 144—145; idem, *Raporturile dintre istorie şi ştiinţele naturale*, Iaşi, 1894.
77 Alban G. Widgery, *Les grandes doctrines de l'histoire*, Paris, 1965, p. 301—307.

78 E. Lovinescu, *op. cit.*, p. 489—490.
79 Cf. Ileana Verzea, *Anglia văzută de români*, în *Secolul 20*, Bucureşti, 10—12/1978, p. 59.
80 Alban G. Widgery, *op. cit.*, p. 343.
81 *Ibidem*, p. 301—307.
82 K. J. Weintraub, *Visions of culture*, Chicago-London, 1969, p. 127.
83 Droysen, *op. cit.*; F. Meinecke, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, 2. Aufl. Stuttgart, 1965, p. 21. Pentru spaţiul brazilian, vezi Nanci Leonzo, *Um critico de Buckle no Brasil : o jurista Pedro Lessa*, in *Anais da II Reuniao*, Sao Paulo, 1983, p. 31—36.
84 A. D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filozofice*, p. 165.

Anglo-Romanian relations after 1821, ed. by. G. Buzatu with the collaboration of Al. Pascu, Iaşi, 1983, p. 189—199.

A. D. XENOPOL PESTE HOTARE

O operă menită să reprezinte un moment distinct în evoluţia unui domeniu, cum este aceea a lui A. D. Xenopol, nu se poate închipui, mai ales în epoca modernă, decît la contactul dintre personalitatea creatoare, situată la punctul maxim al dezvoltării unei culturi, şi valorile corespunzătoare din restul lumii. Confruntarea cu un alt orizont cultural s-a dovedit întotdeauna fertilă şi creatoare, susceptibilă să potenţeze chiar specificul naţional al operei. Marii cronicari moldoveni nu s-ar putea explica fără cultura polonă, prin intermediul căreia au asimilat valorile umaniste. Pentru stolnicul Cantacuzino a fost decisiv contactul cu Italia, iar pentru Cantemir — cercetările efectuate la Istanbul şi Petersburg. Cărturarii transilvăneni din epoca „luminilor" s-au format la Buda, Viena şi Roma. La rîndul său, Kogălniceanu a profitat de cultura franceză şi de cea germană, iar Maiorescu şi-a făcut studiile la Viena şi Giessen. Hasdeu, pentru a nu aminti decît încă un nume, a studiat în Rusia şi Polonia. Cunoaşterea nemijlocită a unei spiritualităţi străine are, evident, darul de a lumina mai adînc propria spiritualitate, ale cărei contururi se precizează mai bine comparativ. Este un adevăr ce lămureşte, într-o anumită măsură, predilecţia crescîndă pentru studiile comparatiste din domeniul istoriografiei.

Confruntarea realităţilor naţionale cu cele întîlnite peste graniţă a generat nu o dată proiecte şi decizii novatoare. „Am rămas în urma tuturor neamurilor", însemna cu durere Dinicu Golescu, în 1826, comparînd rînduielile din ţară cu cele întîlnite în timpul călătoriilor sale. La contactul cu climatul social şi politic din alte ţări, „peregrinul transilvan"

invoca mai tîrziu necesitatea unor prefaceri lăuntrice („o, spirit reformator, arată-te" !)[1]. Este de remarcat că în cele mai multe cazuri tinerii plecați pentru studii s-au întors din străinătate cu dorința de a milita pentru renovarea patriei lor. De la Lunéville, Kogălniceanu își asigura surorile, în 1835, că n-ar schimba Moldova pe întîiul tron din lume și — decis să se consacre în întregime progresului național — îl îndemna pe Alecsandri să-i urmeze pilda[2]. Constatînd peste trei decenii, cu tristețe și indignare, nedreptele atacuri din presa străină la adresa țării sale, A. D. Xenopol se hotăra și el să facă totul pentru ca România să se bucure în sfîrșit de considerația la care avea dreptul în lume[3]. Era convins că „un popor e cu atît mai mare cu cît își înfige mai adînc rădăcinile în sufletul umanității"[4], iar această convingere stă la originea multora dintre realizările sale. „Poporul român, declara tînărul abia întors de la studii, încă nu și-a revărsat în lume comoara cuprinsului său sufletesc"[5]. Datoria noii generații era să comunice lumii străine valorile autohtone, iar Xenopol însuși avea să se dăruiască acestei opere cu exemplară pasiune, ca filosof, istoric și sociolog. „Pe calea istoriei mai ales, își va aminti mai tîrziu, doar numai marele Mihail Kogălniceanu căutase să facă cunoscută Europei istoria poporului român, prin scrierea lui apărută la Berlin, în 1837, *Histoire de la Valachie*"[6]. Hotărît să reînnoade „firul rupt" de la acesta, Xenopol a făcut îndelungate cercetări istorice, cu rezultate eminente, a participat la îndrumarea prezentului și a contribuit în același timp la inserarea valorilor noastre culturale în circuitul mondial. „*Histoire des Roumains* scrisă de ilustrul dv. compatriot, mărturisea în 1906 scriitorul francez Maillard, ne-a deschis porțile României înainte de a veni noi înșine. El ne-a arătat în această operă locul pe care românii pot și trebuie să-l ocupe în concertul națiunilor civilizate"[7]. Finalitatea științifică a operei sale era însoțită de una practică, orientativă. Într-o altă privință, ca filosof, el a creat o operă nu mai puțin durabilă, care i-a adus consacrarea la Academia de Științe Morale și Politice ca membru corespondent (1901) și apoi ca membru asociat străin (1914). Latura activă a gîndirii xenopoliene, remarcată de filosoful Emile Boutroux încă din 1914[8], avea să fie recunoscută ca atare și mai tîrziu. „Teoria istoriei, scria în 1948 Louis Halphen, a fost multă vreme domeniul unui istoric

român, A. D. Xenopol“ [9]. Comemorarea marelui nostru istoric, gînditor și militant sub auspiciile UNESCO, reprezintă desigur un moment semnificativ pentru destinul său. Poporul român, pe care istoricul a dorit să-l vadă înălțat cît mai mult în stima umanității și omenirea însăși au ținut să mărturisească, cu acest prilej, cît datorează muncii pline de abnegație, eforturilor sale în direcția promovării binelui și adevărului. Fiindcă, militînd pentru integrarea valorilor naționale în patrimoniul universal, Xenopol a depășit de mult granițele țării, înscriindu-se în analele lumii ca un gînditor de prestigiu. O cercetare recentă îl înfățișează, de aceea, ca „reprezentant al științei române peste hotare“ [10], consemnînd cu minuție bibliografică studiile publicate de cărturarul român în revuistica străină, participările la congrese și reuniuni internaționale, precum și opiniile ce s-au formulat îndeosebi asupra operei sale filosofice. Firește, cercetarea ar putea fi extinsă, spre a determina mai exact locul lui Xenopol în dezbaterile epocii. Evitînd ceea ce s-a spus deja, ne vom mărgini, în rîndurile ce urmează, la cîteva însemnări complementare privind sensul contactelor sale cu străinătatea.

x

Hotărîrea luată la Berlin (1869) de a întocmi o lucrare pentru a combate „calomniile ce curg din toate părțile asupra noastră“ n-a avut un viitor imediat, dar ea relevă *ab initio* sensul combativ și polemic al operei xenopoliene. Tot ce-a întreprins ulterior, într-o jumătate de secol, pare o generoasă explicitare a gîndului originar, acela de a spori prestigiul patriei sale în lume [11]. Cea mai mare parte a operei e scrisă în limba română, dar nu există studiu important pe care să nu-l fi comunicat și într-o limbă străină, fie și într-o formă sintetică. Cel dintîi trebuie să fi fost studiul comparativ asupra *Istoriilor civilizațiunilor*, cu care și-a trecut doctoratul în filosofie la Giessen. „Orice progres pe calea civilizațiunii, scria în altă parte, nu are pentru noi o adevărată valoare decît întrucît se reflectează asupra naționalității noastre“ [12]. Dar o abordare serioasă a problemelor culturii naționale nu se putea face, Xenopol o știa, decît dintr-o perspectivă largă, universală. Referințele la lucrările fundamentale ale culturii europene sînt, de aceea, foarte numeroase

în opera sa. Pe unele dintre acestea le-a cercetat amplu, comparativ, încercînd să tragă concluzii asupra sensului în care trebuia îndrumată cultura națională. Pe de altă parte, Xenopol a procedat la o informare sistematică a străinătății cu privire la dezvoltarea culturii și îndeosebi a istoriografiei române. Începînd din 1881 și pînă în 1908, el a publicat numeroase buletine istorice în care a expus principalele orientări și rezultate ale istoricilor noștri. Reunite în volume, ele ar prezenta chiar și astăzi o indiscutabilă utilitate pentru studiile istoriografice.

Întîia lucrare importantă de istorie a lui Xenopol privea *Războaiele dintre ruși și turci* (1880), așadar o chestiune esențială pentru istoria noastră și de aceea autorul va comunica și străinătății rezultatele cercetării sale, mai întîi în *Revue historique* (1881) și *Le Muséon* (1886), apoi în volumul *Études historiques sur le peuple roumain* (1887). Cu *Teoria lui Roesler* (1884), pe care o va tipări și în limba franceză (*Une énigme historique. Les Roumains au moyen-âge*, 1885), el se angajează în marea dezbatere privitoare la continuitatea românilor în Dacia. Elaborînd ampla sinteză care i-a adus consacrarea la Academia Română, *Istoria românilor din Dacia Traiană* (6 vol., 1888—1893), Xenopol a crezut necesar să publice și un compendiu pentru străinătate: *Histoire des Roumains de la Dacie Trajane* (2 vol., 1896), din care cei interesați puteau dobîndi „o cunoștință unitară a întregii noastre dezvoltări" [13]. Pentru istoriografia română era o carte de căpătîi, așteptată de mult, pentru lumea din afară — unica sinteză din care se putea desprinde cu ușurință sensul evoluției noastre istorice. „Este o operă serioasă și sinceră", aprecia A. Rambaud, prefațînd-o entuziast. Asupra importanței unei asemenea lucrări îl avertiza profesorul belgian Arntz încă din 1893: „Am convingerea intimă că o bună istorie a patriei dv. va avea ca efect să o înalțe mai mult în stima popoarelor străine și să le demonstreze acestora că națiunea română are rădăcini adînci în trecut, după cum ea poate fi chemată la frumoase destine în viitor" [14]. Este tocmai ceea ce a reușit să facă Xenopol, deliberat, pornind de la convingerea că istoria are o finalitate pragmatică. „Cred — scria el, referindu-se la *Études historiques sur le peuple roumain*, în care cercetase războaiele ruso-turce — că expunerea mea

va contribui la caracterizarea adevăratului scop al politicii acestor două mari imperii limitrofe" [15].

Un substrat politic fără echivoc se descifrează și din ciclul de conferințe rostite la Collège de France și tipărite în volumul *Les Roumains. Histoire, état matériel et intellectuel* (1908). Se afirma, anume, dreptul imprescriptibil al românilor asupra teritoriilor locuite de ei și aflate vremelnic sub stăpînire străină. Franța îndeosebi era chemată să exercite o influență mai activă în această parte a continentului [16]. Străinului nedumerit de aspectele contradictorii pe care le întîlnise în România din epoca răscoalelor țărănești i se datora o explicație. Xenopol o oferea cu erudiția și cu sagacitatea istoricului deprins să observe și să explice metodic manifestările de viață din jurul său. După instaurarea dinastiei de Hohenzollern, se știe, o accentuare a influenței germane în România era evidentă și, consemnînd-o, istoricul remarca „spectacolul ciudat al unei națiuni a cărei clasă cultivată, aceea care conduce destinele țării, are spiritul întors spre Franța, pe cînd punga este deschisă numai Germaniei. Ea găsește în spiritul francez puterile care-i dau viață și le pune la dispoziția Germaniei" [17]. Sesizînd inadvertența dintre simpatiile poporului, care se îndreptau spre Franța, și politica de stat, istoricul încerca și o explicație, pornind de la „fatalitatea" poziției geografice a țării, care o împiedica să promoveze consecvent o politică de solidaritate cu occidentul latin [18].

Dar aceea ce l-a făcut mai cu seamă cunoscut și respectat pe Xenopol în străinătate a fost opera filosofică. În 1897, pe cînd Ernest Leroux pregătea tipărirea lucrării *Principes fondamentaux de l'histoire* la Paris, autorul primea oferte similare din Italia și Anglia [19]. În ianuarie 1898, Xenopol conferenția la cercul „Saint Simon" din Paris asupra filosofiei istoriei [20], pregătind oarecum lansarea cărții ce avea să apară, cu sprijinul lui Lavisse și al lui Rambaud, în anul următor [21]. „Dacă am scris această carte mai întîi în limba franceză și am tradus-o în românește sub titlul *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iași, 1900, lămurește autorul, am făcut-o [...] în lipsa unei terminologii filosofice proprii românești" [22]. Ecoul lucrării între savanții străini se cunoaște [23]. Em. Boutroux a prezentat-o elogios la Academia Franceză, I. Bohl la Academia Regală a Belgiei, Luigi Luzzati la Academia din Roma [24].

Numeroase recenzii și dări de seamă au apărut în cele mai importante publicații de specialitate. Ernest Seillière, Paul Barth, Albert Dufourcq, G. Monod, Paul Lacombe, H. Rickert, Vj. Klaja, Ch. Seignobos, Benedetto Croce ș.a. s-au rostit, uneori cu rezerve, dar întotdeauna cu stima cuvenită unui mare efort intelectual încununat de succes.

Cu publicarea *Principiilor fundamentale* la Paris începea o nouă etapă în raporturile filosofului român cu lumea din afară. Lucrarea l-a făcut cunoscut pretutindeni, iar polemicile întreținute îndeosebi cu Paul Lacombe și H. Rickert au determinat reformulări și clarificări ce aveau să impună apariția unei noi ediții : *Théorie de l'histoire* (Paris, 1908). Studiile publicate în prealabil în *Revue de synthèse historique, Revue philosophique de la France et de l'étranger, Rivista italiana di sociologia, Deutsche Literaturzeitung, Revue internationale de sociologie, Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques* etc.[25] n-au făcut decît să o pregătească, iar buna primire a prelegerilor ținute, la propunerea lui G. Monod[26], în amfiteatrul *Michelet* de la Sorbona, să o precipite. În afara revistelor speciale menționate[27], opera lui Xenopol s-a bucurat de aprecierile presei franceze : *Siècle, Croix, Republique, Moniteur des consulats, Bulletin des Halles, Revue idéaliste, Soleil du Midi, Journal des Rennes, Volanté nationale* etc.[28]. „Iată — scria *Mercure de France* la 1 aprilie 1907, anunțînd seria de prelegeri a filosofului român — că se va realiza așteptarea lui Edgar Quinet, de a vedea venind din Carpați un spirit nou, o inspirație, un avînt original în omenirea noastră vestejită, care le-ar sărbători cu bucurie“[29]. Gabriel Monod, la a cărui revistă Xenopol colaborase îndelung, aprecia lucrarea ca „cea mai completă și mai clară din cîte există asupra acestei materii[30]. Comentatorii îi relevau îndeosebi claritatea și spiritul de sistem. *Théorie de l'histoire* era o operă fundamentală, la care trebuia să se facă de aici înainte apel frecvent, ca una ce reprezenta un bilanț și o sinteză a eforturilor anterioare din acest domeniu.

După succesul de la Sorbona („le cerveau du monde“)[31], Xenopol a fost invitat de cunoscutul economist E. Levasseur să țină, în toamna lui 1908, un ciclu de prelegeri asupra istoriei, stării sociale și intelectuale a românilor la Collège de France[32]. *Le temps, Le Figaro, Gil Blas, Journal des Débats* și alte ziare s-au însărcinat să țină la curent opinia publică

asupra programului şi rezultatelor acestor prelegeri [33]. Istoricul s-a rostit, în cele opt expuneri, asupra rasei latine în raport cu celelalte rase europene, asupra originii şi continuităţii poporului român, asupra influenţei franceze la Dunărea de Jos etc. Dezvoltîndu-şi expunerile după italianul G. Ferrero şi după belgianul Ch. Michel, gînditorul român era consacrat astfel între conferenţiarii cei mai stimaţi în cercurile intelectuale pariziene [34]. Ciclul s-a bucurat de frumoase aprecieri în presa străină, vorbitorul fiind adesea aclamat cu o simpatie ce se adresa în egală măsură poporului român [35]. Era un adevărat „triumf intelectual" [36] şi cu toate acestea critici nedrepte au fost rostite în presa din ţară, silindu-l pe neobositul ambasador al culturii naţionale să dea lămuriri publice şi să excerpteze din presa străină, demonstrativ, aprecierile făcute asupra prelegerilor sale [37]. Este paradoxul etern al cetăţii care îşi izgoneşte profetul. Oricum, ea nu-l acceptă înainte de a-l fi silit să bea din cupa ingratitudinii şi a ofenselor publice [38]. Denigratorii au fost reduşi la tăcere cu timpul, căci opera gînditorului se impunea prin profunzimea şi seriozitatea argumentărilor. T. T. Burada îl aprecia, în acest an culme pentru destinul lui Xenopol, ca pe un „uriaş al gîndirii româneşti", care a înscris „o pagină frumoasă în istoria lumii" [39]. Iar rectorul Universităţii din Iaşi, dr. G. Bogdan, elogia în şedinţa marelui colegiu eforturile depuse de Xenopol în direcţia cunoaşterii de către străini a ţării noastre [40]. Învăţatul care nu-şi cruţase puterile pentru apărarea şi difuziunea valorilor naţionale era apreciat, în sfîrşit, ca „cea mai desăvîrşită glorie românească" [41]. Tinerimea universitară l-a sărbătorit, entuziastă, în cadrul „Cercului Român din Paris" [42]. Mulţumind, Xenopol o îndemna să-şi încordeze voinţa „spre cultura şi ridicarea poporului românesc", urmînd pilda albinelor care nu se îndepărtează de stup decît pentru a aduna mai multă miere [43]. Toată energia şi toată rîvna ei trebuia îndreptată spre creaţia autentică, aşezată pe teren naţional. Căci „un popor se poate mîndri nu cu ceea ce împrumută de la altele, ci numai cu ceea ce iese din adîncurile propriei lui individualităţi" [44].

Întors în ţară (9 ianuarie 1909) [45], Xenopol a continuat să militeze în aceeaşi direcţie. Opera sa filosofică era virtual încheiată, iar versiunea spaniolă a *Teoriei istoriei*, întreprinsă de Domingo Vaca, conservatorul Bibliotecii centrale madri-

lene [46], îi asigura o răspîndire și mai mare. Viitoarele lucrări ale gînditorului se vor referi, uneori polemic, mai ales la acele aspecte ale sistemului său care au dat naștere la controverse: *Le leggi dell'evoluzione sociale* [47]; *Théorie et philosophie de l'histoire* [48]; *L'imagination en histoire* [49]; *De la méthode dans les sciences et dans l'histoire* [50]; *Quelques réflexions sur la causalité en histoire* [51]. Alte intervenții privesc teoria științei, îndeosebi raporturile interdisciplinare, foarte discutate în epocă. *L'Histoire et la Géologie* [52], din 1911, voia să fie încă o replică la adresa adversarilor științificității disciplinelor sociale. *Le postulat psychologique* din 1912 [53], în care — după aprecierea unui comentator — „au fost răscolite ideile filosofice cele mai grave" [54], a dat loc la ample dezbateri [55]. Contribuția lui Xenopol era cu atît mai valoroasă cu cît ea venea nu din partea unui filosof de profesie, ci din aceea a unui istoric, care ținea să extindă cît mai mult fundamentele teoretice ale disciplinei sale [56]. Același scop îl urmărea în studiul *L'Idée de loi scientifique et l'histoire*, în care insista polemic asupra distincției dintre științele de repetiție, care formulează legi, și cele ale succesiunii, în care gînditorul sesiza doar serii evolutive. Societatea, conchidea Xenopol, nu e guvernată de legi, care presupun repetarea unor fenomene identice, ci se dezvoltă în serii, care exprimă idei generale de succesiune [57]. Răspunzînd în altă parte obiecțiilor lui Arthur Bauer, el relua în discuție problema previziunii, în cadrul unei comunicări prezentate la Société de Sociologie din Paris (10 ianuarie 1912), apreciind ca posibilă previziunea doar pentru seriile de fapte, pentru direcțiile evoluției. Faptele înseși, fiind unice și deci inrepetabile, n-ar putea fi prevăzute [58].

Problema caracterului științific al istoriei e reluată în studiul critic *La Synthèse en histoire d'après M. Henri Berr* (1912) [59], iar în acest cadru o mențiune se cuvine pledoariei sale pentru adevărul istoric. „Educația și patriotismul nu sînt folositoare — observa istoricul — decît dacă se întemeiază pe adevăr", iar adevărul („la reproduction du développement tel qu'il s'est passé dans la réalité"), nu-l poate garanta decît o istorie științifică.

Preocuparea de a formula un statut științei istorice o regăsim apoi în studiile *Le Scienze positive e la scienze storiche* [60] și *La Causalité dans la série historique* [61], precum și în conferința despre caracterul științific al istoriei, rostită la

Universitatea din Louvain (7 mai 1914)[62]. O succintă expunere a sistemului serial a făcut apoi pentru publicul francez în *Pensées de France*[63], iar pentru cititorii de limbă germană în *Historische Zeitschrift*[64] și *Deutsche Revue*[65].

Alte studii, precum *I Grandi uomini politici e gli avenimenti storici*[66] sau *La sparitione delle nazione*[67], aveau implicații politice imediate. Istoricul era mereu prezent în dezbaterile din țară și de peste graniță, care au pregătit desăvîrșirea unității noastre politice. În 1911, el iniția o campanie de popularizare a intereselor României prin ziarul *Morning Post* și încerca să răzbată în coloanele cotidianului de largă popularitate *Times*[68]. O tentativă de a realiza același lucru în cadrul Universității din Petersburg se încheia, peste un an, fără succes, prelegerile anunțate (cu privire la relațiile ruso-române) fiind suspectate de substrat politic. I se recomanda, în schimb, să conferențieze la o societate istorică din localitate[69], iar studiul mai vechi al cărturarului român despre conceptul de valoare în istorie[70] era tradus de N. I. Nikiforov în *Biblioteka filosofii istorii*[71]. În același an, Djevelstrk, directorul unei publicații de prestigiu, îi cerea să trimită un amplu studiu sintetic asupra istoriei românilor[72]. Dintre istoricii români, Xenopol era, fără îndoială, cel mai cunoscut peste fruntarii.

În serviciul cauzei naționale el nu și-a cruțat nici timpul, nici energia. Tipărise și mai înainte studii comparative, unele cu o evidentă finalitate politică[73], și rostise conferințe asupra relațiilor dintre poporul român și diferite țări europene. Ca rector al Universității din Iași a invitat, în 1901, pe ziaristul italian Francischini să țină o conferință[74]. În 1902, el consemna în *Arhiva* cîteva traduceri făcute de Hortense Paquier din scriitorii români : Caragiale, Vlahuță, Coșbuc ș.a.[75].

Creșterea ponderei germane în politica europeană din primii ani ai secolului XX se reflectă și în articolele lui Xenopol. Răspunzînd unei anchete întreprinse de *Courrier européen*, el formula o opinie de o impresionantă clarviziune. Concluzia, cel puțin, merită a fi amintită : „Germania își va păstra rolul său în lume dacă va continua s-o stăpînească prin idee. Dar dacă ea renunță la sceptrul cugetării pentru buzduganul forței, zilele dominației sale vor fi numărate. Ea nu va dura mai mult decît forța de care va dispune“[76]. Istoria i-a ratificat pe deplin raționamentul relativ la destinul

Germaniei, ca şi judecata emisă în aceeaşi epocă asupra perspectivelor păcii şi ale războiului [77]. Evenimentele se precipitau, crizele diplomatice urmau una după alta, iar Xenopol înţelegea că România nu va putea să rămînă în afara lor. *Rolul românilor în orient?* Răspunsul istoricului se adresa, evident, străinătăţii: „Românii au apărat mai ales civilizaţia apuseană contra cuceririi turceşti, aice stă însemnătatea lor cea mare în istoria europeană" [78]. Şi din aceasta rezultă o anume obligaţie morală a Europei faţă de poporul român.

Războiul ruso-japonez şi revoluţia din februarie îi descoperă slăbiciunile interne ale ţarismului, perspectivele de înnoire social-politică a poporului vecin. „Împărăţia cea uriaşă a Rusiei, scria Xenopol, se clatină din temelie sub vijelia revoluţiunii menită a răsturna nu numai guvernul autocratic de pînă acum, dar şi închegările politice şi starea socială şi întreaga întocmire a statului rusesc" [79].

Competiţia franco-germană pentru consolidarea poziţiilor economice şi a influenţei politice în România a făcut de asemenea obiectul unor manifestări publicistice din partea lui Xenopol şi aproape de fiecare dată intervenţia lui era un răspuns la opiniile exprimate în presă de comentatori străini [80]. Conferinţa rostită la Paris, *Commerce francais dans les Balkans,* în 1908, s-a bucurat de un larg răsunet [81], iar Uniunea Naţională a Comerţului Extern a decis îndată să trimită un agent comercial în Turcia şi România [82]. Aceeaşi audienţă a avut conferinţa privitoare la *Influenţa franceză în România,* ţinută la *Société des anciens élèves de l'École libre des sciences politiques* [83] şi evocarea *Paris vu de Roumanie* [84]. Era un capitol ce nu fusese încă cercetat în mod special şi, sondîndu-l, Xenopol atrăgea atenţia asupra nevoii ca Franţa să-şi cunoască mai bine interesele carpato-dunărene [85]. Împreună cu Victor Castano, dr. Demetriade ş.a., el preconiza în acelaşi timp transformarea Societăţii pentru propagarea limbii franceze (*Alliance Française*) într-o *Societate Franco-Română,* menită să activeze mai ales relaţiile economice dintre cele două ţări [86]. În 1910, Xenopol făcea parte, împreună cu P. Poni, dr. C. Istrate, C. Dissescu, Pompiliu Eliade, Al. Em. Lahovary ş.a., dintr-un comitet, prezidat de A. Saligny, pentru alcătuirea secţiei naţionale a *Ligii Franco-Italo-Române,* ca răspuns la iniţiativa similară din Franţa a lui Louis Olivier [87]. Ca reprezentant al *Ligii* la Iaşi, el primeşte statutele

și colaborează la *Revue générale des sciences pures et appliquées*, trimițînd articole despre *Liga Franco-Română* și despre *Liga Latină*[88].

În desele călătorii făcute în Franța, Xenopol a continuat să militeze pentru apropierea dintre cele două țări, încredințat că prietenia româno-franceză era salutară pentru ambele popoare. La *Societatea studenților români din Paris „Vasile Alecsandri"*, el rostea un discurs în acest sens[89], iar pentru a face cunoscute în Franța preocupările intelectualității române, el se adresează revistei *Les documents du progrès*[90] și altor publicații[91], rostind în același timp conferințe la Paris[92].

Față de preocupările relative la interesele imediate ale țării, activitatea științifică a lui Xenopol trece pe plan secund. Cu toate acestea, el acceptă propunerea unui editor german de a colabora la o mare istorie universală, însărcinîndu-se să scrie partea privitoare la istoria românilor[93]. Evenimentele au împiedicat realizarea acestei lucrări care ar fi fost pentru istoricul român încă o ocazie de a răspîndi adevărul asupra trecutului țării sale. Mereu prezent în dezbateri, vasta corespondență cu lumea din afară constituia un mijloc de a se informa și mai cu seamă de a transmite știri privitoare la România. Pe Jacques-Rambaud, fiul istoricului care îl invitase în 1892 să colaboreze la *Histoire générale de 795 jusqu'à nos jours*, îl informează asupra emigrării românilor în America, îndeosebi după răscoalele din 1907, și se adresa pentru aceasta Ministerului de Interne, cerînd să i se comunice situația exactă, pe ani[94]. La Tivoli, după Congresul internațional de psihologie (Roma, 1905), el rostește un discurs despre *Prietenia italo-română*, relevînd rolul ideii de romanitate în renașterea politică și culturală a României[95]. Peste cîțiva ani, cu prilejul semicentenarului Universității ieșene, Benedetto de Lucca toasta pentru istoricul nostru, în care vedea întruchiparea efortului românesc spre universalitate[96].

Demersurile externe ale cărturarului continuă în anii următori. Împreună cu Pietro de Francisci, profesor de drept la Universitatea din Ferrara, el va încerca să prevină dezbinarea dintre România și Italia, la începutul marii conflagrații mondiale, încredințat că o apropiere culturală și economică a celor două popoare era posibilă[97]. La 14 februarie 1914, Ch.

Bemont i se adresa în legătură cu buletinul privitor la România din *Revue historique*, rugîndu-l să-i recomande, dacă destinatarul însuşi nu se putea angaja, un tînăr erudit care să preia sarcina împlinită, timp de trei decenii, de ilustrul istoric. Credea necesară chiar o extindere a acestui buletin şi asupra Serbiei, Bulgariei şi Turciei : „Mais la Roumanie devrait toujours en reste le centre“ [98]. La crearea acestui prestigiu, Xenopol contribuise cu toate puterile sale, obstinat în vehicularea continuă a valorilor naţionale peste graniţă. Alegerea sa ca asociat străin al Institutului Franţei, în 1914, era o recunoaştere a meritelor sale. „Nu cred să exagerez — declara Em. Boutroux cu această ocazie — spunînd că vizitele d. Xenopol în Franţa vor fi într-o zi fapte istorice. Prin scrierile, prin cuvintele, prin numeroasele sale conferinţe şi apoi, trebuie să o spunem, prin farmecul persoanei sale, prin calităţile sale de om şi în acelaşi timp prin ştiinţa şi talentul său, el va suscita studii, reflecţii care vor continua, lărgi, augmenta opera sa“ [99]. Filosoful era convins că această operă va face ca într-o zi să se vorbească nu numai de influenţa franceză în România, ci şi de influenţa inversă, căci „avem mult de învăţat de la un popor aşa de tînăr şi atît de plin de entuziasm“ [100]. România trebuia să existe nu numai ca stat independent, dezvoltînd relaţii economice şi diplomatice tot mai întinse, ci ca forţă spirituală activă, dinamizatoare. La aceasta Xenopol a contribuit în bună măsură, reprezentînd — cum observa N. Iorga — „una din cele mai mari sforţări ale spiritului românesc aplicat la ştiinţă“ [101].

Nu era vorba însă de ştiinţa pură, care pentru savantul român echivala cu un non-sens, ci de ştiinţa pusă în slujba patriei şi a umanităţii, într-un efort generos de elevaţie morală şi de pacificare. La izbucnirea războiului, istoricul îşi exprima regretul că „elemente de căpetenie ale acestei civilizaţii“ erau distrase cu brutalitate de la opera de creaţie [102]. Spera însă că raţiunea va triumfa şi că în cele din urmă victoria va reveni Franţei [103]. Scrutînd evenimentele, Xenopol nu uita că se afla în joc şi soarta ţării sale. Europa apuseană nu trebuia să piardă din vedere că datora, în parte, confortul şi catedralele luptei eroice desfăşurate de-a lungul secolelor în spaţiul carpato-dunărean [104]. Discutînd apoi opera politică a lui Eleutherios Venizelos, personalitate proeminentă a Greciei contemporane, sau cercetînd — la invitaţia revistei

Scientia din Milano [105] — cauzele și perspectivele războiului în curs, el încerca să decidă totodată guvernul român la o politică mai activă, în conformitate cu interesele permanente ale țării. În numele acestora a scris numeroase articole în presa străină, a rostit conferințe, ca „un sol statornic și totdeauna bine primit al drepturilor noastre" [106].

Arena internă a demersurilor sale nu era mai puțin istovitoare. „Mi-am zdruncinat viața, abuzînd de puterile mele", îi scria lui Em. Boutroux, de care îl lega o trainică amiciție. „La începutul acestei îngrozitoare catastrofe, văzînd cum corupția își întinde fibrele peste întreaga noastră țară, am vrut s-o combat făcînd toate eforturile. Am ținut 20 de conferințe în diferite centre județene. La sfîrșitul uneia din conferințele acestea am căzut grav bolnav" [107]. Din dramatica și nobila lui cădere infatigabilul militant nu avea să se mai ridice. Recomanda însă, cu toată căldura, un continuator. „În lupta aceasta grea, între popor și guvern un om a servit ca trăsătură de unire. Acest om este Nicolae Iorga, un om adorat de poporul întreg, istoricul prezentului și al viitorului, el este cel ce potolește și aprinde inimile tuturor românilor în aceste momente grele" [108]. Îl mîngîia doar speranța că „viitorul lumii ce se naște din acest cumplit cutremur nu-l va decide nicidecum Dumnezeul Kaiserului" și că din tragica experiență pe care o traversa, omenirea va ieși purificată și înălțată. În capitala aflată sub ocupație dușmană, imobilizat, istoricul, care militase pentru unitatea și libertatea poporului său, trăia clipe dramatice: „Pleacă toți — se adresa lui N. Iorga, la 26 iunie 1918 — și pe mine mă lasă aici pradă ștreangului sau temniței". Ar fi dorit să moară în liniște, pe pămînt liber. „În țara mea, încheia cu durere Xenopol, afară de tine care te-ai purtat ca un copil iubitor și devotat, doar francezii din depărtarea unde se află mă cercetează prin toți oamenii lor" [109]. Corespondența cu Ch. Bemont, Em. Boutroux, Réné Worms, G. Monod ș.a. atestă, în adevăr, faptul că prietenii săi din Franța nu l-au uitat. Lui i se adresa Boutroux cu ocazia intrării în război a României, spre a-i împărtăși bucuria că țara noastră se alătura astfel intereselor permanente ale libertății și civilizației [110]. Sociologul Raoul Allier ținea să-l asigure, la 24 ianuarie 1919, că peste vicisitudinile clipei Franța și România își vor realiza aspirațiile legitime. Istoricului ce militase timp de o jumătate de secol pentru idealul

național i-a fost hărăzit să asiste și la împlinirea lui. În ciuda suferințelor și a lipsurilor materiale, el era încă atent la marile prefaceri din lume. „De peste Prut, însemna într-un articol, comentînd revoluția din februarie 1917, ne-a venit bucuria prefacerii întocmirii interne a marelui imperiu vecin : un pas uriaș spre libertatea poporului de supt forma de guvern autocratică supt care stătuse pînă acum" [111].

Moartea l-a surprins astfel, la 27 februarie 1920, ca pe un observator lucid, trăind bucuria de a-și fi văzut realizată o veche speranță. Evocîndu-l în numele Academiei Române, N. Iorga a ținut să observe că marele dispărut se bucura de o largă popularitate științifică în lumea întreagă, mai ales ca filosof [112]. Lucrare temeinică, valorificînd întreaga informație din epocă, într-un spirit pozitiv, *Théorie de l'histoire* avea să facă în adevăr o frumoasă carieră mondială, prelungind prezența lui A. D. Xenopol pînă în vremea noastră. În Franța, cum s-a remarcat deja, acceptată sau nu, ea e folosită frecvent [113] de cei ce se ocupă îndeaproape de istorie [114], sociologie istorică [115] sau filosofia istoriei. Gînditor de prestigiu, Émile Boutroux a fost un admirator fervent al operei xenopoliene, căreia i-a prevăzut rezistența la dintele timpului, iar istoricul Gabriel Monod a subscris la teoria gînditorului român, chiar dacă n-a adoptat-o și în practica istoriografică [116]. H. Berr, cu care s-a aflat în dezacord, aprecia la rîndul său contribuția metodologică a lui Xenopol. Profesorul columbian Rodrigue de Nozera îi trimitea o lucrare, intitulată și aceasta *Teoria istoriei,* cu dedicația : „Unuia din cei mai mari cugetători ai omenirii" [117]. R. Aron, E. Troeltsch, L. Halphen ș.a. s-au referit adesea, în termeni elogioși, la contribuția lui teoretică, iar traducerea spaniolă a *Teoriei istoriei* (1911) pare a fi exercitat o anume înrîurire asupra lui Ortega y Gasset [118]. Francesco Saverio Varano o comenta amplu în 1934, iar Francesco de Ayala încerca să o raporteze la rezultatele mai noi ale sociologiei (1947) [119]. Un studiu aparte asupra filosofului român, pe care îl așeza între V. Conta și H. Rickert, a publicat Francesco Elias de Tejada (1951). „Xenopol — aprecia profesorul spaniol, reclamîndu-l ca «fiu al pozitivismului» — este un scriitor de dimensiuni universale ce depășește frontierele patriei sale" [120]. Punctul său de pornire îl constituie „faptele, datele, concretul, încadrate în spațiu și în timp și raportate unele la altele, în mă-

sura în care reflectă o raţiune universală a lucrurilor". Iar în aceasta comentatorul recunoaşte, nu fără rezerve critice, „o nuanţă hegeliană preţioasă, diluată totuşi de tendinţa de a face din fapt şi nu din agent, axa construcţiei sale. *Logosul* se naşte din *factum*, în loc de a se reflecta în *ontosul* activ, autorul devenirii evenimentelor" [121]. Un alt cercetător îl situează, mai aproape de noi, în linia Renen-Taine-Boutroux, remarcîndu-i valoarea orientativă în sistemul ştiinţelor, a metodelor, ideilor etc. [122].

Contribuţia lui A. D. Xenopol la elucidarea specificului istoriei în raport cu celelalte domenii ale cunoaşterii s-a bucurat aşadar de o largă recunoaştere [123]. Apelul frecvent la *Théorie de l'histoire* este semnul fertilităţii remarcabile a gîndirii sale. Heinz Maus îl aprecia nu de mult ca pe un filosof care „a fondat o logică a ştiinţelor istorice" [124], iar J. B. Bury — încercînd să definească istoria — face apel la ceea ce istoricii înşişi au spus despre istorie, citîndu-l pe Xenopol cu „distincţia sa clară între ştiinţele care tratează despre fapte de succesiune" [125]. La aportul gînditorului român în acest domeniu s-a referit mai de curînd şi Émile Callot [126].

În A. D. Xenopol, cultura românească celebrează una din izbînzile ei cele mai semnificative. După D. Cantemir, căruia lumea savantă din afară îi recunoscuse eminentele contribuţii în domeniul istoriei, filosofiei, logicii, moralei, el reuşea, peste aproape două secole, să sporească considerabil prestigiul patriei sale [127]. „În zilele noastre — scria Xenopol în 1909 — meritul popoarelor se măsoară mult şi cu izbînzile lor pe tărîm intelectual" [128]. Năzuind să recomande lumii, prin propria sa operă, însuşirile de inteligenţă şi creativitate ale poporului român, el însuşi a desfăşurat o activitate prodigioasă, din care o bună parte s-a răsfrînt peste graniţele ţării. Aproape toate operele lui mari au fost făcute accesibile şi străinătăţii [129], care l-a cinstit cum se cuvine, alegîndu-l membru al diferitelor institute şi societăţi academice. Evocîndu-l la *Académie des Sciences Morales et Politiques* (18 octombrie 1965), Athanasie Joja punea în lumină implicit efortul gînditorului român de a avertiza străinătatea asupra valorilor noastre. Faţă de scepticismul unora dintre filosofii epocii, înclinaţi să vadă în „bătrîna noastră societate" doar semnele disoluţiei, mesajul filosofic al lui Xenopol este reconfortant. „Credem, dimpotrivă, mărturisea el, că civilizaţia

noastră (...) nu e încă decît la începutul drumului pe care trebuie să-l parcurgă". Avînd a străbate încă „o cale imensă", ea trebuia să rezolve o dublă sarcină : „întîi, a cunoaște și a exploata totul ; al doilea, a împărți beneficiile între oameni în modul cel mai echitabil"[130]. După atîtea decenii, cuvintele lui Xenopol își păstrează deplina actualitate.

Pentru propria lui patrie el prevedea o evoluție către bunăstare, știință și vrednicie omenească. „Arcul" evoluției era ascendent. „Pentru ce, cînd ne înălțăm, să nu ajungem culmea ? Care este aceasta și care este soarele ce o va încălzi, aceasta o presimt cutele cele mai ascunse ale sufletului nostru. Dar pentru a ajunge acele înălțimi, trebuie să ne urcăm tot mai sus pe scara propășirii ; trebuie să trăim ca popor deosebit, cultivîndu-ne graiul, cugetul și simțirea românească ; trebuie să dobîndim numaidecît libertatea de a ne dezvolta așa cum o cere firea noastră cea mai intimă"[131]. E un mesaj cu valoare permanentă. El închide, în existența lui A. D. Xenopol, un „arc" avînd la celălalt capăt, deplin consensual, studiul despre *Cultura națională*.

NOTE

1 Ion Codru Drăgușanu, *Peregrinul transilvan*, București, 1956, p. 21. (Prefața lui Romul Munteanu).
2 M. D. Ciucă, *Kogălniceanu către Alecsandri : „Iubește-ți și servește-ți patria..."*, în *Magazin istoric*, IV, 1970, 6, p. 7—9.
3 I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, II, 1932, p. 28—30.
4 A. D. Xenopol, *Les Roumains. Histoire état matériel et intellectuel*, Paris, 1908. Préface.
5 Idem, *Cuvîntare festivă rostită la serbarea națională pe mormîntul lui Ștefan cel Mare*, Iași, 1871, p. 6.
6 Idem, *Istoria ideilor mele*, în I. E. Torouțiu, *op. cit.*, IV, p. 402.
7 *Arhiva*, Iași, XVII, 1906, p. 569.
8 *La Revue du Foyer*, Paris, 15 juin 1914, p. 210.
9 Louis Halphan, *Introduction à l'histoire*, Paris, 1948, p. 83.
10 J. Benditer și M. Jemna, *A. D. Xenopol, réprésentant de la science roumaine au-delà des frontières*, în *Revue Roumaine d'histoire*, VIII, 1969, 2, p. 297—311. Vezi și însemnările lui V. Vesa din *Tribuna*, XIV, 1970, 9, p. 5 : *A. D. Xenopol în istoriografia europeană* ; Al. Zub, *A. D. Xenopol, bibliografie*, București, 1973 ; idem, *L'historiographie roumaine à l'âge de la synthèse : A. D. Xenopol*, București, 1983.
11 A. D. Xenopol, *Istoria ideilor mele*, în I. E. Torouțiu, *op. cit.*, p. 402.
12 Idem, *Cultura națională*, în *Convorbiri literare*, II, 1868, p. 159.

13 *Analele Academiei Române. Dezbateri*, S. II, t. 27, 1904—1905, p. 231.
14 *Arhiva*, IV, 1893, nr. 9—10, p. 562.
15 A. D. Xenopol, *Études historiques...*, Iassy, 1887, p. 5.
16 Idem, *Franța și Germania în România*, în *Românul literar*, t. IV, 1906, 7, p. 98.
17 *Ibidem*. Vezi, asupra acestei atitudini, articolul *România și Franța sau prietenia ursului bizantin*, în *Voința națională*, XXIII, 1906, 6226, p. 1, în care se remarcă efectele contrare ale criticii lui Xenopol : voind să pledeze pentru prietenia româno-franceză, el o zdruncină punînd în lumină filogermanismul politicii românești (întocmai ca ursul din fabulă, care, spre a-și apăra prietenul de muște, îl ucise aruncînd asupra lui pietre de moară).
18 *Ibidem*, p. 98—99.
19 *Evenimentul*, VI, 1898, 1457, p. 2—3.
20 *Opinia*, I, 1897, 79, p. 3.
21 *Ibidem*, II, 1898, 35, p. 3.
22 A. D. Xenopol, *Istoria ideilor mele*, în Torouțiu, *op. cit.*, IV, p. 407.
23 J. Benditer, M. Jemna, *op. cit.*
24 *Anuarul Universității din Iași, 1898—1899*, Iași, 1900, p. 54—57.
25 Vezi *Arhiva*, X, 1899, p. 495—498, 748—750, XI, 1900, p. 72—74, 474—477, 566—568 ; XII, 1901, p. 148—171, 448—453 ; XIV, 1903, p. 68—74.
26 Cf. *Opinia*, IV, 1906, 37, p. 1 ; *Românul literar*, t. VI, 1907, 1, p. 24.
27 Cf. A., *Străinătatea despre „Teoria istoriei" de A. D. Xenopol*, în *Arhiva*, XIX, 1908, p. 237—239.
28 Cf. A. D. Xenopol, *Les Roumains...*, Paris, 1908, p. 146—151.
29 *Arhiva*, XVIII, 1907, p. 192.
30 *Critica unui savant*, în *Opinia*, V, 1908, nr. 437, p. 3.
31 *Nuova Rassegna di litterature moderne*, Florența, 25 febr. 1908, p. 252, apud *Opinia*, V, 1908, 397, p. 3.
32 *Opinia*, V, 1908, 371, p. 1 : *Succesele unui savant*. Vezi și A. D. Xenopol, *Les Roumaine...*, p. 146—147.
33 A. D. Xenopol, *Les Roumaine...*, p. 146—147 : Appendice.
34 *Românul literar*, t. VI, 1908, nr. 6—14, p. 164.
35 Cf. A. D. Xenopol, *Les Roumains...*, p. 148. Vezi și D., *A. D. Xenopol și presa franceză*, în *Opinia*, X, 1913, 194, p. 2 ; M. G. Holban, *Cursul d-lui A. D. Xenopol la Collège de France*, în *Revista idealistă*, VI, 1908, t. 3, p. 269—270.
36 *D-l A. D. Xenopol la Sorbona*, în *Opinia*, V, 1908, 355, p. 1—2.
37 A. D. Xenopol, *Ce vor?*, în *Arhiva*, XIX, 1908, p. 148. Vezi și *Evenimentul*, XIV, 1906, 35, p. 1—2 : *Supărarea „Liberalului" pe conferințele d-lui Xenopol*. Aceleași motive îl vor fi îndemnat și mai tîrziu să adune din circa 60 de ziare străine impresiile de la conferințele ținute la Paris, dar proiectul — depășit de evenimente — a fost abandonat. Cf. *Opinia*, XI, 1914, 2175, p. 3, col. 1.
38 Vezi *Neamul românesc*, II, 1907, 70, p. 266 ; III, 1908, 12, p. 190 ; 15, p. 239—240 ; 19, p. 302 ; 23, p. 398 ; 41, p. 641—644 ; 45—47, p. 740 ; 48—49, p. 771 ; 50, p. 779—781 ; 51, p. 887—888, 58, p. 931—932 ; 144, p. 2297 ; 149, p. 2365.

39 Teodor T. Burada, *Lui A. D. Xenopol*, în *Românul literar*, t. VI, 1908, 6—14, p. 137.
40 *Opinia*, VI, 1909, nr. 632, p. 3, col. 1. Vezi și *Cultura română*, VI, 1908, 1, p. 28; Elisa Serea, *A. D. Xenopol*, în *Românul literar*, t. VIII, 1908, 1, p. 12—13.
41 Caion, *A. D. Xenopol*, în *Românul literar*, t. VII, 1908, 6, p. 112—115; R. Suțu, *A. D. Xenopol*, în *ibidem*, 6—14, p. 143—145.
42 Eduard D. Lăzărescu, *Un banchet cu urmări*, în *Neamul românesc*, III, 1908, 150, p. 2380—2381.
43 *Opinia*, VI, 1908, nr. 609, p. 2.
44 *Ibidem*, VI, 1909, nr. 635, p. 2.
45 *Ibidem*, VI, 1909, nr. 624, p. 3, col. 2.
46 *Teoria de la historia*, Madrid, 1911.
47 *Rivista italiana di sociologia*, XIII, 1909, 2, p. 141—153. Vezi recenzia lui B. Mussolini, reprodusă de Alexandru Marcu în *Studii italiene*, VII, 1940, p. 5—8.
48 *Revue internationale de l'enseignement*, 1909, p. 391—398.
49 *Revue de synthèse historique*, t. XVIII, 1909, p. 20—31, 172—180.
50 *Revue internationale de l'enseignement*, Paris, 1910 (Extrait).
51 *Revue de synthèse historique*, XXI, 1910, 62, p. 225—227.
52 *La Revue du Mois*, VI, 1911, 65, t. 11, p. 513—555. Vezi recenziile din *Țară nouă*, I, 1911, p. 73—74; *Rivista italiana di sociologia*, XV, 1911, p. 303—305; *Revue internationale de sociologie*, XIX, 1911, 12, p. 889—890.
53 *Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1912, nr. 3 (Extrait).
54 *Les Nouvelles*, Paris, 6—7 janvier 1912. Apud *Țară nouă*, I, 1912, 5, p. 377, nota.
55 *Le Temps*, *Paris-Midi*, *Paris Journall*, *Gil Blas*, *Excelsior*, *l'Action*, *La Presse*, *La Petite République*, *Journal officiel*, *Le Gaullois*, *l'Evénément*, *Comoedia* etc. Cf. *Țară nouă*, I, 1912, 5, p. 377, nota.
56 Aprecierea lui Émile Boutroux, în La *Postulat psychologique*, par A. D. Xenopol, Paris, 1912, p. 17—19. Cf. și *Țară nouă*, I, 1912, 5, p. 377, nota; *Arhiva*, XXIII, 1912, 2—3, p. 150—151; *Evenimentul*, XIX, 1912, 261, p. 1.
57 A. D. Xenopol, *L'Idée de loi scientifique et l'histoire*, în *Scientia*, Bologna, VI, 1912, nr. 26, p. 401—409 (Extras).
58 Idem, *La Prévision en sociologie*, în *Revue internationale de sociologie*, XX, 1912, 2, p. 129—140.
59 *La Revue du Mois*, VII, 1912, t. 13, p. 165—185. Vezi răspunsul lui H. Berr, *La recherche des causes dans la synthèse historique*, *ibidem*, p. 456—470.
60 *Rivista italiana di sociologia*, XVIII, 1913, p. 519—528.
61 *Revue de synthèse historique*, t. XXVII, 1913. Extras, 16 p.
62 A. D. Xenopol, *Le caractère scientifique de l'histoire*, în *Bulletin bibliographique et pedagogique du Musée* Belge, 1914, p. 223—230.
63 Idem, *Pensées philosophiques*, în *Pensées de France*, I, 1914, 4, p. 169—173.
64 Idem, *Natur und Geschichte*, în *Historische Zeitschrift*, München, 1914, t. 113. Prin intermediul publicației *Rumänische Revue* (1889—

1892), editată de C. Diaconovici, lumea germană luase cunoştinţă anterior de opera lui istorică. El însuşi a colaborat apoi la diverse reviste germane, iar Arvid Grotenfelt i-a prezentat în chip elogios *Teoria istorică* (*Deutsche Literaturzeitung*, 1908, 43, p. 2725—2728).

65 Idem, *Fürst Bismarck und Nikolaus Kretzulescu*, în *Deutsche Revue*, XXXVIII, 1908, p. 274—292.

66 *Rivista italiana di sociologia*, XVIII, 1914, 1, p. 8—16.

67 *Ibidem*, fasc. 2, p. 308—309.

68 Cf. Al. Zub, *Xenopol şi unitatea naţională*, în *Cronica*, Iaşi, II, 1967, 32, p. 10.

69 *Opinia*, X, 1912, 1770, p. 3.

70 A. D. Xenopol, *Der Wertbegriff in der Geschichte*, în *Deutsche Literaturzeitung*, XXVII, 1906, 33—36, p. 2116—2126, 2181—2188, 2245—2253.

71 Idem, *Ponjatie cennosti v istorii*, Kiev, 1912, 52 s.

72 *Opinia*, IX, 1912, nr. 1684, p. 3.

73 A. D. Xenopol, *România şi Şvitera*, în *Voinţa naţională*, III, 1886, 513, p. 1 ; *Pierre le Grand et les pays roumains*, în *Muséon*, 1886 ; *Influenţa franceză în România*, 1887 ; *Les Roumains et les Grecs*, în *Revue de Géographie*, 1891 ; *Suferinţele unui mic popor* [finlandezii !], în *Arhiva*, X, 1899, nr. 7—8, p. 499—504 ; *Roumains et Hongrois*, în *La Renaissance Latine*, I, 1902, 4, p. 511—523.

74 *Evenimentul*, IX, 1901, nr. 17, p. 3 ; nr. 22, p. 3.

75 *Arhiva*, XIII, 1902, 7—8, p. 391. Traducerile apăruseră în *La chevauchée*, *Le Mouvement socialiste*, *Revue Libre*, *Revue de l'Europe*, *Renaissance latine*.

76 A. D. Xenopol, *Rolul mondial al Germaniei*, în *Românul literar*, t. III, 1905, 44, p. 612—613.

77. Idem, *La Guerre et la paix, à propos du message du Président Roosevelt*, în *Courrier européen*, 1905, 57. I-a răspuns Gabriel Séailles prin *Le Sophisme de la guerre*, ibidem, 1906, 1. Cf. O. Buhociu, *La Philosophie de l'histoire d'A. D. Xenopol*, Paris, 1957, p. 96, nota 2.

78 Idem, *Rolul românilor în Orient*, în *Românul literar*, t. III, 1905, 5, p. 70—72.

79 *Românul literar*, t. III, 1905, 44, p. 601.

80 A. D. Xenopol, *Franţa şi Germania în România*, în *Românul literar*, t. IV, 1906, 7, p. 97—101. (Reproducere din Le *Courrier européen*).

81 Dări de seamă au apărut în *La République*, *Revue diplomatique*, *La Renaissance économique* etc. Cf. A. D. Xenopol, *Les Roumains...*, p. 149—151. Vezi idem, *Le commerce français en Orient*, în *Le Mouvement économique*, V, 1908—1909, vol. 9, p. 78—86.

82 *La Renaissance économique*, 1909, 2, p. 81. Apud A. D. Xenopol, *Les Roumains...*, p. 150—151.

83 *Journal des Débats*, 8 déc. 1908. Apud Xenopol, *Les Roumains...*, p. 148. Conferinţa, ţinută la invitaţia lui Anatole Leroy Beaulieu, a fost publicată în *Annales des sciences politiques*.

84 A. D. Xenopol, *Paris vu de Roumaine*, în *Revue pour les Français*, IV, 1909, 5, p. 360—367 ; 6, p. 462—469.

85 Idem, *De l'influence intellectuelle française chez les Roumains*, în *Le Courrier du Danube*, Bucureşti, II, 1912, 10—13; III, 1953, 1. Vezi şi Vasile V. Haneş, *Franţa şi România. Părerile unui mare istoric*, în *Săptămîna politică şi culturală*, III, 1913, 18, p. 211—213.
86 *Opinia*, V, 1908, nr. 437, p. 2.
87 *Le Roumanie*, XIII, 1910, 3252, p. 3.
88 Cf. *Opinia*, VII, 1910, 952, p. 3.
89 Cf. Raoul Allier, *France et Roumanie*, în *Le Siècle*, 12 mai 1912.
90 *Opinia*, VIII, 1911, nr. 1292, p. 3; idem, *L'Intellectualité roumaine*, în *Revue internationale de l'enseignement*, Extrait, Paris, 1912, 23 p.
91 Cf. *Versuri şi proză*, I, 1912, 12—13, p. 223.
92 *Les annales des nationalités*, 1914, 3—5, p. 8—14.
93 Cf. *La Revue Roumaine*, I, 1912, 4, t. 2, p. 128.
94 *Opinia*, V, 1908, 442, p. 2.
95 A. D. Xenopol, *Prietenia italo-română*, în *Românul literar*, t. III, 1905, 20, p. 297—298.
96 *Neamul românesc*, VI, 1911, 113, p. 1805.
97 Cf. Al. Zub, *Xenopol şi unitatea naţională*, în *Cronica*, II, 1967, 32, p. 10.
98 Biblioteca Centrală de Stat, Ms. 12 216.
99 Émile Boutroux, *France et Roumanie*, în *La Revue du Foyer*, 1914, 15, p. 210. Apud *La Revue Roumaine*, III, 1914, 1, p. 18—19 (t. 6).
100 *Ibidem*.
101 N. Iorga, *Oameni cari au fost*, II, Bucureşti, 1967, p. 172.
102 A. D. Xenopol, *Franţa şi Germania*, în *Versuri şi proză*, III, 1914, nr. 13, p. 362—363.
103 Idem, *A la France*, în *La Revue Roumaine*, III, 1914, 2, t. 6, p. 42—43.
104 Idem, *Le rôle des Roumains en Orient*, în *La Revue Roumaine*, III, 1914, 3, p. 129—132 (t. 5).
105 Cf. Al. Zub, *Xenopol şi unitatea naţională*, loc. cit.
106 N. Iorga, *op. cit.*, p. 172.
107 I. E. Torouţiu, *op. cit.*, VII, 1936, p. 48.
108 *Ibidem*, p. 50.
109 *Ibidem*, p. 54—55.
110 *Evenimentul*, XXIV, 1916, 193, p. 1.
111 A. D. Xenopol, *Mişcarea din Rusia şi România*, în *Neamul românesc*, XII, 1917, nr. 64.
112 N. Iorga, *op. cit.*, p. 172. Vezi şi N. Gogoneaţă — Z. Ornea, *A. D. Xenopol*, Bucureşti, 1965, p. 245—258; Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 170—175.
113 Cf. J. Hours, *Valeur et l'histoire*, Paris, 1954, p. 72 sqq. Apud Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 170.
114 Louis Halphen, *op. cit.*, p. 83.
115 Cf. Howard Becker, & Harry Elmer Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, II, Washington, 1952, p. 1089. Apud Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 170.
116 G. Monod, în vol. *De la méthode dans la science*, Paris, 1908, p. 320, 544; *Revue historique*, XCVIII, 1908, p. 91. Apud Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 170.

117 Gr. Trancu-Iași, *Prieteni dispăruți*, București, f. a., p. 13.
118 Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 174.
119 Francesco de Ayala, *Tratado di sociologia*, Buenos-Aires, 1947, vol. I, p. 236; III, p. 218. Apud Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 173.
120 Francesco Elias de Tejada, *La filosofia del dérecho y del estado en Rumania*, Salamanca, 1949, p. 33—35; idem, *Alexandre Xenopol entre Basile Conta et Heinrich Rickert*, în *Destin*, I, 1951, p. 59—68. Apud Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 174.
121 Idem, *Alexandre Xenopol entre Basile Conta et Heinrich Rickert*. Apud Octavian Buhociu, *op. cit.*, p. 174.
122 Octavian Buhociu, *op. cit.*
123 Cf. Al. Zub, *A. D. Xenopol — personalitate proeminentă a culturii românești*, în *Iașul literar*, XXI, 1970, 4, p. 53—57.
124 Heinz Maus, *A Short History of Sociology*, Londra, 1965, p. 172. Apud Alexandru Gheorghe, *Valoarea metodologică a conceptului de serie istorică*, în *Teorie și metodă în științele sociale*, VII, *Filosofia istoriei*, București, 1969, p. 183.
125 Apud Alexandru Gheorghe, *loc. cit.*, p. 183—184.
126 Émile Callot, *Ambiguités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Paris, 1962, p. 23.
127 Cf. N. Iorga, *Histoire des relations entre la France et les Roumains*, Paris, 1918, p. 261—262.
128 Apud Al. Zub, *op. cit.*, p. 53.
129 Chiar și *Domnia lui Cuza Vodă* era pe punctul de a fi tradusă în limba franceză. Cf. A. D. Xenopol, *Le règne du prince Alexandre Jean I*. Extrait de la *Revue de synthèse historique*, Paris, 1906, p. 16.
130 A. D. Xenopol, *La Théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 232—233.
131 Idem, *De Anul-Nou*, în *Tribuna*, Arad, 1 ian. 1912, p. 26. Și în volumul *Românii și Austro-Ungaria*, Iași, 1914, p. 26.

A. D. Xenopol, studii privitoare la viața și opera sa, București, 1972, p. 419—442.

CUNOAȘTERE DE SINE ȘI INTEGRARE

Dacă ar fi să definim, schematizînd, o existență ca aceea a lui Vasile Pârvan, densă, incitantă, fecundă, nici o formulă nu i s-ar potrivi, poate, mai bine decît aceea prin care el însuși fixa la un moment dat rostul Academiei : luminarea națiunii prin opera cunoașterii de noi înșine înăuntru, glorificarea României prin lucrări de interes mondial dincolo de hotarele patriei. Sînt direcțiile, strîns conexate, în care s-a manifestat el însuși. Planurile se interferează, ca fețe ale unei realități unice, inextricabile. Ceea ce Pârvan afirma despre înaltul așezămînt, cu ale cărui destine se identificase, comportă, evident, o aplicabilitate mai amplă. Căci nimic nu pare a fi mai important pentru un individ sau pentru o etnie, decît să ia cunoștință de sine cît mai exact și pe acest temei să-și asigure o integrare armonioasă în lume. E rostul însuși al pedagogiei, al oricărei pedagogii ce se revendică de la mereu actualul îndemn socratic.

Un cărturar adevărat este mai totdeauna, fie și ignorîndu-se, un pedagog al comunității din care face parte. A spus-o limpede N. Iorga, atunci cînd afirma despre istoric că ar fi un bătrîn prin experiență al nației, dator deci să îndrume. Sub acest unghi, elevul și emulul său, Pârvan, stă alături, cu cinste, de marii precursori. Nu e accidental faptul că s-a aplecat cu atîta interes asupra operei cantemiriene, despre care arhiva sa păstrează reflecții dintre cele mai pertinente. Prințul cărturar era pentru el nu numai un erudit, un filosof, un artist, ci într-un sens mai larg și un pedagog al neamului său, căruia înțelegea să-i prezinte, ca într-o oglindă refractară la flaterie, deopotrivă virtuțile și scăderile, convins că doar astfel le-ar putea spori pe cele dintîi

şi diminua pe cele din urmă. „Mărturisirea păcatelor o socotesc ca una din cele mai frumoase porniri ale sufletului şi noi de ce n-am mărturisi ?", se întreba odată, recomandînd, asemeni lui Cantemir, cultivarea spiritului autocritic ca o condiţie a progresului pe calea desăvîrşirii. Ca şi marele învăţat din pragul epocii moderne, el a nutrit cea mai deplină încredere în forţele vitale ale naţiunii, în capacitatea „torentului" de a-şi aduna şuviţele răsfirate, spre a alcătui o forţă respectată, în stare să-şi asigure libertatea. În acelaşi sens l-a evocat pe G. Lazăr ca pe un ţăran pornit în căutarea luminii şi întors la ai săi ca să o răspîndească generos. Căci „popoarele sînt ca şi ţarinile ; ele nu rodesc pînă ce nu vine plugarul să le are, sămănătorul să le samene".

Metafora „sămănătorului", atît de frecventă în epocă, e caracteristică şi pentru perspectiva în care îmbrăţişa Pârvan fenomenul cultural românesc. În acest spirit, esenţialmente formativ, s-a referit la N. Bălcescu, la Al. Papiu Ilarian, la D. Onciul şi la alţi cărturari. Celui din urmă i-a schiţat o efigie memorabilă, evocînd mai ales însuşirile „bunului învăţător". Fără să o spună, pedagogul îi părea mai însemnat decît eruditul. Se va fi gîndit atunci şi la sine ? Tot ce se poate, fiindcă în aceeaşi vreme nota, nu fără amărăciune, că obligaţiile didactice îl sustrăgeau excesiv de la studii şi că i-a fost rezervată o sarcină de pionier, prea puţin favorabilă unei realizări strict-cărturăreşti. Alegerea însă fusese făcută demult şi ea denotă aceeaşi vocaţie pedagogică pe care ştia să o laude la celălalt fiu al „blîndei şi contemplativei Moldove". De la lungile epistole parenetice către surori şi de la corespondenţa cu prietenii pînă la marile sinteze, opera sa poartă însemnele acestei alegeri.

Nevoit la o vîrstă crudă să-şi asume răspunderile familiei, meditînd pe alţii în timp ce se străduia să-şi lărgească propriul orizont de cultură, el s-a supus mereu unei aspre supravegheri de sine, conştient că numai astfel îşi va putea spori „energia voinţei". L-au întărit în aceste eforturi *Meditaţiile* lui Marc Aureliu, îndemnurile lui Fichte spre autodesăvîrşire, obligaţia timpurie de a îndruma pe alţii. Îndemnuri convergente îi veneau, din toate zările artei, prin literatură, muzică, pictură. Un veritabil cod de conduită s-ar putea desprinde din scrisorile tînărului, pline de referinţe livreşti şi mai cu seamă de sfaturi menite a asigura pe de

o parte justa cunoaştere de sine, pe de alta raporturi cît mai armonioase cu lumea. Extensia progresivă în plan gnoseologic trebuia să aibă loc paralel cu dezvoltarea conştiinţei de neatîrnare morală.

Nimeni n-a stăruit mai mult ca el asupra necesităţii de a forma caractere, personalităţi capabile să polarizeze, salutar, energiile naţiunii. Conferinţa despre *Unire*, rostită în cadrul unei societăţi academice, relevă un suflet vibrant şi o conştiinţă clară, decisă a-şi asuma sarcini cu care destinul avea să-l împovăreze peste măsură. „Să ne cunoaştem deplin, adînc, să ne cunoaştem şi atunci vom fi una", îndemna Pârvan, convins că unitatea era, pentru români, condiţia indispensabilă a integrării în lume. Mai mult, era o condiţie a supravieţuirii lor. De aici necesitatea organizării armonice a forţelor naţionale şi îndemnul, de sursă paşoptistă, la resurecţie. Scopul ? „Ridicarea poporului nostru la nivelul culturii apusene, pe baze naţionale". Însă înainte de a ajunge la realizări spectaculoase pe acest tărîm, el socotea necesar ca „plebea flămîndă şi chinuită" să fie restaurată în drepturile ei. A o sustrage apoi influenţei nocive a politicianismului, a-i fortifica conştiinţa de sine, combătînd „scepticismul somnoros şi comod", era o sarcină de primă însemnătate. În acest sens, el a schiţat un vast program regenerativ, menit să ridice poporul la „înţelegerea rostului său pe lume", rost descifrabil doar în lumina istoriei. Viaţa şi tăria culturii noastre, insista Pârvan, stă în legăturile ei cu viaţa trecutului nostru. Iar acest trecut nu trebuia să rămînă închis în rafturile bibliotecilor, ca un privilegiu al erudiţiei, ci pus la îndemîna tuturor prin şcoli, muzee, societăţi de cultură, conferinţe, albume etc. Un întreg arsenal, menit să inspire, să îndrume, să dinamizeze, stătea la îndemîna factorilor responsabili, spre a întări ideea continuităţii etnice şi a încuraja spiritul creator. Ca şi marii săi înaintaşi din epoca regenerării, el îşi îndemna contemporanii „să deştepte şi să scuture din somn pe cei ce se mai leagănă în iluzii", convins că singura noastră scăpare este idealul naţional şi că acest ideal avea în cultură un aliat şi un instrument dintre cele mai eficace. „Cultura îi va scăpa pe români şi cultura numai naţională poate fi". Citîndu-l astfel pe Al. Papiu Ilarian, el se asocia luptei iniţiate de N. Iorga pentru apărarea culturii noastre, observînd, în tradiţie kogălniceniană, că din cultura străină

trebuia să se absoarbă doar „ceea ce ne poate folosi nouă ca element deosebit în cultura lumii și care vrem să formăm o notă originală".

Pentru incomparabilul său activism e semnificativ faptul că, în chiar anul marilor răscoale țărănești, el extrăgea din Fichte un patetic îndemn la acțiune ameliorativă, avînd în vedere tărîmul material și nu mai puțin pe acela al culturii. Căci „statul prezent nu poate fi zidit prin măsuri artificiale, din orice material existent, ci națiunea trebuie mai întîi formată și educată în vederea lui". Același Fichte îl ajutase să observe nevoia unui acord cît mai deplin între gîndire și faptă, dat fiind că acest acord putea să asigure gestului creator cea mai înaltă eficiență. Important era ca tineretul să fie îndrumat nu spre un cult excesiv al propriei personalități, ci către o dezvoltare armonioasă în mijlocul societății. Convingerea relativă la primatul social îi fusese întărită mai ales de Marc Aureliu, în legătură cu care scria că „faptele și gîndirile noastre n-au altă ființă decît cea care li se creează din legăturile lor cu societatea", căci „omul în sine nu există, ci numai omul social". Înșiși solitarii n-ar fi altceva decît purtători impersonali ai unor idealuri. Gîndind astfel, Pârvan era departe de a se alătura direcției frivole, „violent-optimiste", pe care o sesiza în epocă. El recomanda, din contra, acea rezervă sceptică și acea discreție pe care le admirase la împăratul-filosof. O concepție elitară, comportînd analogii cu aceea profesată de un Carlyle, îi inspiră demersurile postbelice, îndeosebi seducătorul proiect de organizare a Universității Daciei Superioare, ca așezămînt dator să pregătească noile generații de cărturari în vederea unei demne exteriorizări pe plan mondial.

Însă timpul ca românii să dea măsura deplină a puterii lor creatoare nu sosise. „Noi sîntem preoții aspri ai unei religii de purificare", mărturisea istoricul, convins că sacrificii mari se cereau și din partea învățăceilor săi. „Putînd lucra, egoist-solitar, ca cei mai buni din țările luminate ale Apusului, noi nu vom fi lăsat după noi nimic întreg, nimic armonios, nimic asemănător marei iubiri de gînd care a fost în noi. Căci nu vom putea face nimic complet, ci de abia vom curăți drumul pentru alții". Un dureros sentiment de neîmplinire, născut din precaritatea condițiilor în care i-a fost dat să activeze, se degajă din corespondența cărturaru-

lui. Desigur, în împrejurări normale, el ar fi creat mai mult, calitatea operei ar fi sporit, eventual, însă ceea ce înfăptuise deja, într-o existență scurtă, comportă o semnificație aparte și îi conferă un loc însemnat în cultura țării sale. Ca profesor de istorie antică și epigrafie, el a îndrumat serii după serii de studenți, iar celor mai buni le-a dat posibilitatea să se specializeze lucrînd pe șantiere arheologice sau în Muzeul Național. O adevărată școală s-a putut constitui astfel în jurul său, iar *Accademia di Romania*, fondată de el la Roma, n-a făcut decît să o desăvîrșească, punîndu-i la îndemînă mijloace de asimilare a rezultatelor obținute de specialiștii străini. Ca fondator, alături de N. Iorga și de G. M. Murgoci, al Institutului de studii sud-est europene, s-a străduit să asigure o mai justă plasare a duratei românești în istoria acestui spațiu, iar ca editor al unor publicații de prestigiu a înlesnit un fertil dialog științific. În cîțiva ani, Pârvan a reușit nu numai să se impună ca specialist în arheologie și epigrafie, ci să recomande lumii străine o școală românească în aceste domenii, una dintre cele mai respectate.

„Format în strictele metode ale filologiei germane, el și-a apropiat apoi însușirile erudiției franceze : precizia, claritatea, minuțiile analizei, orientate — cum voia Fustel — spre largile orizonturi ale sintezei. Hotărîse să devină în România un maestru al istoriei vechi, dinaintea căruia erudiții din Franța și Germania să se încline într-o zi. A sacrificat totul acestei nobile ambiții, iar pentru a-și realiza planul a alungat orice ispite pasagere... Inflexibil, și-a tras brazda. N-a fost decît ceea ce a vrut să fie : un savant, dar de ce clasă, de ce anvergură !" Este aprecierea lui J. Carcopino, care a avut prilejul să-l cunoască de aproape, călătorind în România, pe urmele lui Ovidiu, sau admirîndu-i, la Paris, amploarea erudiției, orizontul cultural, sensibilitatea. Cuvinte frumoase, desigur, cuvinte adevărate, însă imaginea cărturarului ar fi deficitară dacă ne-am mărgini la ce spun ele.

Pârvan n-a voit doar să se impună ca specialist, ceea ce ar fi putut realiza oarecum lesne, ci să determine o evaluare mai justă a poziției românilor în lume, pe măsura sacrificiilor făcute de-a lungul istoriei, convins, ca și Xenopol, că „un popor e cu atît mai mare cu cît își înfige mai adînc rădăcinile în sufletul umanității". Se întîmplă însă că împrejurări nefaste i-au privat pe români, un timp, de conști-

inţa locului lor real în istorie şi că umanitatea însăşi nu devine conştientă de adevăratele-i rădăcini decît treptat. De unde nevoia, relevată la vremea lor de Kogălniceanu, Maiorescu, Hasdeu ş.a., de a-i furniza date mai concrete, mai depline, asupra contribuţiei româneşti la istoria universală. Multă vreme această contribuţie a fost prevalent militară şi politică. În vatra lor de la Dunărea de Jos, românii s-au opus sistematic, tenace, invaziilor venite dinspre Asia, cruţînd astfel Europa de multe suferinţe. Statul român modern odată creat, independenţa dobîndită în urma altor sacrificii, venise acum timpul unei afirmări libere pe tărîm cultural. Iar „partea de contribuţie la cultura generală a umanităţii dată de naţiunea noastră, înainte de toate de Academia ei, insista Pârvan, trebuie să fie aşa de respectabilă, încît ea să justifice în chip strălucit şi indispensabil dreptul nostru la existenţa naţională completă şi nestînjenită". Iniţiativele personale nu puteau satisface, evident, această înaltă cerinţă. Se cuvenea ca statul să-şi asume un rost mai activ în direcţia amintită, făcînd din Academie şi din institutele ştiinţifice factori de iradiere peste hotare. Rapoartele întocmite de Pârvan cu privire la Şcoala Română din Roma, la demersurile sale în cadrul Uniunii Academice Internaţionale sau al Comitetului Internaţional de Ştiinţe Istorice arată cît de mult îl preocupa această chestiune şi cît de justificate erau acele demersuri.

„Adevărata unitate naţională nu se va desăvîrşi, susţinea el, decît atunci cînd România îşi va asigura şi independenţa spirituală". De unde efortul său în direcţia definirii cît mai exacte a duratei româneşti. Ca istoric, el a restituit, în bună parte pe baza cercetărilor proprii, un întreg mileniu de cultură carpato-dunăreană şi a fixat jaloane de care specialiştii se mai folosesc şi astăzi cu profit. Ca profesor, academician şi director de instituţii ştiinţifice, el s-a străduit să asigure continuitatea eforturilor sale, creînd o şcoală care nu trebuie limitată doar la rostul ei ştiinţific. Ca savant de reputaţie mondială, a participat la organisme şi congrese internaţionale, făcînd pretutindeni cea mai bună impresie. S-a spus de aceea (nu e o butadă) că, judecînd după autoritatea lui Pârvan, ai fi zis că aparţinea unei mari puteri.

Consecvent cu sine, exigent, tenace, el avea sentimentul că participă, cu osteneli incredibile, adesea pîndite de ingra-

titudine, la realizarea unor înalte idealuri, visînd o lume deplin armonizată, în care fiece popor ar avea propria partitură și propriul instrument în ansamblul națiunilor. O astfel de lume cerea noi eforturi din partea poporului său, iar învățatul istoric n-a ezitat să proclame necesitatea lor inexorabilă. Căci „viitorul neamului nostru atîrnă de adîncimea și noutatea culturii" sale, de „spiritualizarea vieții marelui organism politic și cultural creator care e națiunea". Iar această cultură nu se putea împlini decît adîncind opțiunea făcută, pe un fond local diferențiat și activ, cu milenii în urmă. „Dacia a ales de la 1 000 a.Chr. lumea Apusului", iar rezultatul a trebuit să fie romanizarea ei, demonstra istoricul, subliniind faptul că legătura cu acea lume este deopotrivă etnografică și spirituală. În sensul amintitei opțiuni se cuvin privite cele mai de seamă demersuri ale sale. Restituind un întreg mileniu de istorie, marcat sub unghi cultural de villanovienii ajunși pînă în masivul carpatic, de celți și de romani, pe un străvechi fond autohton, el a contribuit la clarificarea unei direcții pe care o considera definitivă, esențială și pe care discipolii săi aveau să o adîncească fructuos. Este o contribuție importantă la cunoașterea de sine a romanității orientale și, implicit, la integrarea ei mai deplină în istoria și cultura lumii. O atare contribuție nu-și pierde nicicînd actualitatea, justificînd interesul mereu treaz pentru opera pârvaniană.

Secolul 20, 1977, nr. 11—12, p. 77—80.

IV. EFORTURI INTEGRATOARE

DISCRETE ȘI GRAVE MONUMENTE...

La o jumătate de secol și mai bine după ediția originală, cartea lui Paul Henry despre monumentele nord-moldave, gîndită ca o contribuție la studiul civilizației din zonă, se bucură de o versiune românească, de mult necesară, afirmîndu-și limpede clasicitatea [1]. Profesor un timp la Universitatea din Cernăuți, apoi director la Institutul Francez din București, Paul Henry s-a legat trainic de valorile lumii noastre și le-a servit într-un fel ce se vădește nu mai puțin durabil. Publicînd în 1930 volumul *Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI-e siècle*, el și-a asociat eforturile, după N. Iorga, G. Balș, Al. Ghika-Budești etc., la înțelegerea fenomenului spiritual românesc. Cu lucrarea amintită, indispensabilă de la apariție, Paul Henry se situează lîngă mari figuri ale științei franceze (Ch. Diehl, H. Focillon, G. Millet, Louis Bréhier, André Grabar etc.) care s-au interesat de valorile noastre. Volumul pe care îl consemnăm aici e o dovadă. Ch.-L. Foulon îi explică circumstanțele publicării (p. 5—6), iar cunoscutul istoric medievist Jean Delumeau, care s-a ocupat, între altele, de arta Renașterii, o prefațează în cuvinte de largă comprehensiune, sesizînd paralelismul dintre fenomenul renascentist apusean și avîntul cultural din țările române în sec. XV—XVI, ca fapt de istorie și de istoriografia culturii. Istoria paralelă a mentalității occidentale și răsăritene îi sugerează chiar, ca notă complementară, faptul că cele mai frumoase reprezentări ale *Judecății de apoi* în Apus datează din aceeași epocă cu reprezentările de la Humor, Moldovița, Voroneț și alte biserici moldave, semn că „aceleași preocupări spirituale îi îndemnau pe clerici și pe artiști, în Răsărit ca și în Apus, să stăruie asupra acestei co-

pleşitoare viziuni" (p. 7). Cum se explică longevitatea lucrării lui Paul Henry? Prin aceea că ţine de pionieratul unui domeniu, că nu e doar erudită, ci şi plină de simpatie, că e riguroasă şi totuşi caldă, competentă şi plină de avînt. „Grija istoricului veghează în mod constant ca pictura şi arhitectura să fie întotdeauna legate de marile evenimente ale epocii, de evoluţia generală a Moldovei din acea vreme şi de curentele culturale care s-au încrucişat aici, venind din Armenia, Bizanţ, Bulgaria, Serbia, Polonia, Ungaria şi Occident. *Arta moldovenească* a rezultat dintr-un extraordinar amestec de elemente, vădindu-se în acelaşi timp de-o neasemuită originalitate, îndeosebi în frescele exterioare ale bisericilor sale, care sînt *cele mai interesante opere ce ni le oferă Moldova* şi care, amintindu-ne de compoziţiile picturale de la Veneţia sau Orvieto, sînt aproape unice în genul lor" (p. 8). Charles Diehl, a cărui prefaţă la ediţia franceză se reproduce în volum, avusese şi el cuvinte de laudă pentru această lucrare, punîndu-i în lumină erudiţia, claritatea, puterea de a pătrunde şi explica un fenomen atît de complex. „Scopul lucrării noastre, spune autorul, nu este acela de-a examina în amănunt fiecare biserică. Ne vom opri mai mult asupra celor care ni se vor părea cele mai reprezentative. Vom încerca să reconstituim epoca în care au fost ridicate aceste monumente, să le reaşezăm în ambianţa lor şi să extragem cîteva idei fundamentale asupra stilului arhitecturii şi al decoraţiei lor, într-un cuvînt să precizăm noţiunea de *stil moldovenesc* în timpul şi în factorii săi esenţiali" (p. 10). Lucrarea răspunde generos acestei finalităţi. Un scrupul exemplar a prezidat la întocmirea ei: „Am vorbit oare cu destulă demnitate de aceste încîntătoare biserici moldave care ne-au dăruit cîteva din cele mai pure desfătări artistice? Am ascultat oare cu destulă atenţie glasul acestor discrete şi grave monumente, încărcate de istorie, unde fiecare piatră, fiecare frescă păstrează amintirea voievozilor care le-au ridicat sau înfrumuseţat şi a căror graţioasă ecloziune cîntă vitejia, pietatea, speranţele unei seminţii puternice, sănătoase şi bogat înzestrate?" (p. 13). Scrupul salutar, de ale cărui efecte cultura în genere şi istoriografia în special beneficiază încă. Autorul mărturisea, la urmă, că ar fi prea bucuros ca lucrarea lui să îndemne pe alţii la analize mai ample şi mai profunde cu privire la această artă, de ale cărei „miraculoase

facultăţi de reînnoire" era deplin încredinţat. Ea a fost în adevăr, în cincantenarul scurs de atunci, un imbold continuu pentru istorici şi oameni de artă, iar prefaţatorul versiunii româneşti, Jean Delumeau, crede cu bun temei că această putere de impuls nu s-a epuizat încă. Postfaţa subscrisă de profesorul Vasile Drăguţ îi relevă cele mai fertile contaminări pe care le-a produs în timp şi „caracterul ei de pledoarie mereu convingătoare" (p. 299). Noile generaţii de istorici şi oameni de artă vor profita la rîndul lor, însuşindu-şi măcar „convingerea că nu poţi întreprinde o investigaţie profundă şi justă fără a nu avea drept ghid simpatia" (p. 13). Nu e puţin lucru.

---

1 Paul Henry, *Monumentele din Moldova de Nord de la origini pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea*, trad. de Constanţa Tănăsescu, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1984, 303 p.

UN SAVANT ŞI UN POET AL IMAGINII

Dintre învăţaţii Apusului, care în vremea din urmă s-au apropiat cu interes de spaţiul românesc, profesorul Wilhelm Nyssen din Köln e poate cel care i-a pătruns mai adînc trăsăturile specifice, vocea inconfundabilă. Interesul pentru Bizanţ, despre care scrisese o carte consacrantă, l-a dus spre Moldova, iar Moldova i-a oferit noi elemente de înţelegere a moştenirii lăsate de Imperiul roman de răsărit. Alegere fericită, fiindcă nicăieri n-ar fi putut afla, mai subtil păstrate şi mai fidele în spirit, atîtea vestigii, atîtea „supravieţuiri" ale acelui imperiu. Este vorba de noile forme de viaţă care, după căderea Imperiului bizantin, în veacul XV, au făcut să se înalţe iarăşi, pe ruinile încă fumegînde, tot ceea ce, după expresia lui N. Iorga, era mai de preţ ca „amintiri, mijloace şi indestructibil ideal", într-un „loc de o seducţie nesfîrşită, capabil să folosească şi să uzeze pe rînd toate rasele" (*Byzance après Byzance*, ed. 1971, p. 7—8). Acele forme de viaţă n-au dispărut cu totul, ci continuă să existe şi să incite, iar expresia lor cea mai elocventă o constituie mănăstirile din Moldova, asupra cărora eruditul teolog şi istoric de artă s-a aplecat cu pasiune, înţelegere şi pietate, încercînd să le integreze mesajul în istoria spirituală a umanităţii. Picturile de la Voroneţ şi din alte mănăstiri i s-au destăinuit mai mult decît altora, într-un limbaj care odinioară era mai accesibil. Căci „graiul imaginii este mai direct şi mai natural", constituind „începutul întîlnirii dintre oameni, înaintea oricăror cuvinte". Era firesc ca vremea noastră să se apropie din nou de prototipul semnelor, în ideea de a adînci însăşi înţelegerea fenomenului. Imaginea îşi redobîndeşte sensul iniţial şi devine un document important pen-

tru teolog ca și pentru istoric. Fiindcă „ceea ce exprimă vorbirea prin silabe o face și limbajul culorilor", iar a ignora acest limbaj este a te lipsi de o sursă dintre cele mai fecunde. Plastica murală era, altădată, un fel de a vorbi tuturor despre lucruri ce interesează pe toată lumea. Scenele exterioare de la Humor, Moldovița, Voroneț, Sucevița alcătuiesc o „carte", a cărei lectură, luminată de texte și făcînd ca textele înseși să sporească în limpezime și relevanță, redevine accesibilă. O *imago mundi* se recompune astfel, de la „geneză" pînă la „judecata din urmă", și ne oferă „o teologie în imagini a creștinătății neîmpărțite de la Răsărit și de la Apus, bogat făcută și saturată de culorile pămîntului". Asupra acestui spațiu spiritual exegetul aruncă lumini noi, în care se simte, infuzată, o experiență directă. Moldova îi dă un sentiment de „déjà vu", de regăsire într-un spațiu matern, pe care îl cîntă ca un veritabil rapsod: „Strigai în noaptea întunecată / Și-mi răsări Moldova înstelată", ca un tărîm imaculat al copilăriei, liman de înțelegere și de împăcare. „Cînd sunt atins de grea melancolie / Și-n sinea mea pustiile adie / Cînd ochii mei înspăimîntați străluce / Atunci Moldova-i limpede răscruce / Culorile pereților de mănăstire / Mă înveșmîntă în neprihănire" (*Cîntare Moldovei*, traducere de Ioan Alexandru, în *Luceafărul*, 22 mai 1976). Imnurile liturgice par a străbate zidul, ca printr-o membrană, spre a se integra în peisaj. Un fel de a asocia natura însăși la gestul închinării, care e și o expresie a bucuriei de a trăi. Ceea ce la catedralele franceze constituie o lege a spațiului interior, în Moldova se realizează în afară. Procedeu unic, de negîndit dincolo de acest peisaj. Nu-l poți explica deplin, dar îți spui, contemplîndu-l o dată cu exegetul, că așa trebuie să fie.

Demersul privitor la plastica murală din Moldova stă în legătură, fie și indirect, cu alte inițiative, mai vechi, ale profesorului Nyssen, precum aceea privitoare la reprezentările euharisticie din secolele VI—XI (*Eucharistie*, 1960), cea despre Bizanțul timpuriu (*Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz*, 1962) sau cea despre mărturiile creștine la triburile celto-germane (*Der Gott der wandernden Völker*, 1969), toate constituind și pentru istoric un suport restitutiv. Nimic mai caracteristic pentru o întreagă civilizație decît acel bronz purtător de făclii din domul de la Erfurt, sau privirea de o

tristețe indicibilă a apostolului Andrei, ambele reproduse în ultima dintre lucrările amintite. Dacă purtătorul de făclii poate fi o emblemă a civilizației creștine, chipul adînc interiorizat al apostolului care a păstorit, se știe, prin părțile noastre, pare un simbol al istoriei însăși. Stăruind cu o privire avertizată asupra unor asemenea imagini, ai impresia unor descinderi în epocă, în chiar miezul ei. „Înapoi la surse", pare a spune învățatul, care nu s-a mărginit să restituie izvoare plastice, în cel mai ales veșmînt, ci a inițiat o întreagă colecție de texte răsăritene („Sophia"), care i-au adus distincția de stavrofor al Bisericii Ortodoxe Române.

Alegerea subiectelor e definitorie pentru orice cărturar. A te ocupa de plastica bizantină și în genere de iconografia ecleziastică, a traduce și comenta pe Bonaventura, punînd accentul pe contemplare, ca treaptă a cunoașterii, a scrie despre seraficul Francisc din Assisi, important nu numai sub unghi teologic, ci pentru istoria culturii în ansamblu, e un fel de a opta pentru un sistem de valori și de a lua parte la „aventura vieții spirituale de azi". Nu e singurul mod. Cine a avut privilegiul de a-l cunoaște mai de aproape știe că savantul nu se claustrează între instrumentele muncii sale, oricît de somptuoase și tentante ar fi acestea, ci păstrează întruna un picior pe tărîmul realității, la a cărei înnobilare participă. Realitatea românească a ultimului deceniu a simțit, nu o dată, suflul generos al acestei prezențe.

Cronica, XIII, 1978, 28, p. 8 ; *AIIAI*, XV, 1978, p. 619—620.

BIVALENȚA UNUI PROCES ISTORIC

O cercetare încheiată cu ani în urmă mai prezintă ea interes pentru analiză? În mod obișnuit numai ca pretext pentru o dezbatere legată de informațiile sau de concluziile ei. Cu toate acestea, există cărți asupra cărora cercetătorul preocupat de o problematică înrudită se oprește oricînd cu interes, iar dorința de a o recomanda și altora, fie și tardiv, fie și fără intenția unui examen meticulos, nu mai necesită o legitimare „cronologică". Este cazul volumului dedicat de profesorul Mathias Bernath raporturilor dintre Imperiul habsburgic și națiunea română, în faza incipientă a formării ei, volum reprezentînd un moment distinct în literatura problemei [1].

Contribuții mai vechi îl recomandau pe autor pentru o abordare mai largă a procesului de formare a națiunii române. După studiul *Errichtung der siebenbürgischen Militärgrenze und die Wiener Rumänenpolitik in der frühjosephinischen Zeit* (1960) și după *Anfänge der Nationsbildung an der unteren Donau* (1961), care se arătaseră a fi utile sondaje în epocă, o extindere a cercetării, ca timp și problematică, era de așteptat. Este ceea ce Mathias Bernath face, legînd formarea națiunii române de problemele Imperiului habsburgic, într-un prețios volum, care e al 15-lea din seria *Studien zur Geschichte Osteuropas*, îngrijită de W. Philipp și P. Scheibert. Temă generoasă, față de care interesul cercetării a sporit sensibil în ultima vreme, de unde încercările de a defini națiunea din perspectivă fenomenologic-sistematică sau istoric-comparatistă. Cu toate acestea, observă autorul, motivîndu-și opțiunea, principiile categoriale ce nutresc conceptul respectiv și sintagma *formarea națiunii* încă

n-au fost deplin elucidate, iar în ce privește Sud-estul Europei, fenomenul nu s-a bucurat încă de atenția cuvenită, fazele și formele de manifestare ale acestuia, de la barocul tîrziu încoace, rămînînd oarecum în afara interesului cercetării. Așa s-a întîmplat chiar cu națiunea română, al cărei proces de formare și ale cărei elemente constitutive au fost insuficient studiate sub unghi comparatist. Informația pentru această temă de înalt interes e lacunară sau învechită, aparatul conceptual nesatisfăcător, ceea ce recomandă, o dată în plus, un nou examen al problemei. Reluînd-o, pe temeiul unei vaste bibliografii, Mathias Bernath a aflat sugestii și puncte de sprijin în sfera cercetărilor fenomenologico-sistematice, îndeosebi la Hans Kohn (*Die Idee des Nationalismus*, Heidelberg, 1950), Walter Sulzbach (*Imperialismus und Nationalbewusstsein*, Frankfurt, 1959), H. Mommsen (*Die Sozialdemokratie und die Nationalitätenfrage im habsburgischen Vielvölkerstaat*, I, Wien 1963) și Eugen Lemberg (*Nationalismus*, I—II, Hamburg, 1964), la care se adaugă numeroase contribuții de aceeași natură apărute în reviste, monografii colective, dicționare și lexicoane de specialitate etc. De remarcat, dintre acestea, mai ales cercetările lui Th. Schieder despre *Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaats in Europa* (1966), opiniile lui H. Rothfels din volumul *Zeitgeschichtliche Betrachtungen* (1959), cele subscrise de B. Akzin în *Politische Vierteljahresschrift* (1962), cele despre „integrarea națională“ publicate de F. Ronneberger în volumul *Der Mensch als soziales und personales Wesen* (1963), cele ale lui H. Seton-Watson despre *Nationalismus und Nationsbewusstsein* (1966) etc. Din seria de studii comparatiste care au fost puse la contribuție, sînt de amintit în primul rînd lucrările lui F. Valjavec (*Der Josephinismus*, [2]1945 ; *Geschichte der deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa*, I—V, 1953—1970 ; *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, 1961), R. Wittram (*Das Nationale als europäisches Problem*, 1954), R. A. Kann (*A study in austrian intellectual history*, 1960 ; *Das Nationalitätenproblem der Habsburger Monarchie*, I—II, [2]1964) etc. Din literatura română a problemei au fost luate în considerație studiile de istorie social-economică și politică ale lui G. Barițiu, E. Brote, C. C. Giurescu, C. Göllner, N. Iorga, I. Lupaș, Z. Pâclișanu, C. Sassu, V. Șotropa ș.a., cele de istorie ecleziastică semnate de B. Barbat,

O. Bârlea, T. Cipariu, N. Densuseanu, S. Dragomir, R. R. Florescu, N. Iorga, I. Lupaş, Şt. Lupşa, Andrei Şaguna, D. Stăniloae etc., precum şi contribuţiile relative la istoria intelectuală aduse de L. Blaga, B. Munteanu, L. Protopopescu ş.a. O literatură bogată, desigur, totuşi lacunară, din care autorul a desprins fapte şi sugestii pentru propriul său demers restitutiv. Importantă pentru circumscrierea acestui demers ni se pare a fi distincţia între etnogeneză şi formarea naţiunii, distincţie operantă şi la alţi istorici (Zoltan I. Toth, David Prodan etc.). Pe temeiul ei se încearcă o depăşire a concepţiei naţiocentrice, practicată adesea abuziv în istoriografiile interesate. Nu e vorba, aşadar, nici de o redefinire a conceptului de naţiune, nici de o simplă prezentare a problemelor naţiunii române în epoca respectivă, ci de un studiu asupra politicii integraţioniste a Curţii din Viena în legătură cu formarea identităţii naţionale a românilor: o contribuţie la o fenomenologie istorică a naţionalismului modern. În această direcţie, autorul îşi mărturiseşte singur afinitatea de concepţie şi de metodă cu David Prodan şi Zoltan I. Toth, ale căror mai vechi iniţiative le dezvoltă pe o bază documentară sensibil extinsă. Pe lîngă vechile colecţii de documente (E. Hurmuzaki, A. T. Laurian, I. Lupaş, T. V. Păcăţianu ş.a.) se iau în consideraţie aporturi documentare mai recente, ca acelea publicate de R. Gooss, N. Nilles, E. v. Friedenfels, O. Bârlea, adăugîndu-li-se şi importante documente de arhivă, în special de la *Haus, Hof-und Staatsarchiv* şi de la *Kriegsarchiv* din Viena, cele mai multe referitoare la politica josefină faţă de românii din Transilvania şi la stadiul „prenaţional" al evoluţiei acestora. Sînt puse în valoare, totodată, numeroase rezultate ce stăteau închise în publicaţii greu accesibile din România şi Ungaria. Pentru specialiştii mai puţin introduşi în bibliografia „locală", nu e un profit neglijabil. Interesant e modul cum se exploatează ceea ce autorul numeşte ambivalenţa procesului formativ al naţiunii, proces în care *intenţionalul* şi *devenirea reflectată* sînt inseparabile. De unde considerarea continuă, pe de o parte a rolului jucat de politica absolutistă vieneză în conştientizarea de sine a românilor din Imperiul habsburgic, iar pe de alta a „răspunsului" dat de aceştia încercării de a fi reduşi la un statut de „grup etnografic". Se urmăresc astfel fazele politicii habsburgice faţă de români, de la absolutis-

mul baroc, de motivație dinastică și de politică confesională, pînă la apogeul josefinismului iluminist, de vocație justițiară și umanitară. De unde interesul autorului pentru intenții și efecte deopotrivă, așadar pentru concepția inspiratoare a politicii duse pe acest tărîm de Curtea din Viena și rezultatele ei efective, nu o dată paradoxale. Căci adesea una este *intenția* în politică, alta proiecția ei pragmatică, ceea ce ridică întrebarea, explicit formulată de autor: „în ce măsură rezultatul istoric era urmarea unui plan rațional, pînă la ce punct era acesta determinat de tendințe și înlănțuiri supraindividuale" (p. XI). Răspunsul nu e mai puțin lămurit: fenomene complexe, națiunile sînt rezultatul unor procese istorice de durată, iar rolul paradoxal al Vienei a fost să înlesnească, fără voie, formarea lor. Relativ la teoria constituirii națiunilor ca „proces revoluționar" al epocii moderne, autorul ia distanță, socotind-o ca simplă ipoteză de lucru, atîta timp cît ea nu poate fi verificată empiric. În tot cazul, conchide Mathias Bernath, în chip de „adaos euristic", politica curții de la Viena îndreptată spre integrarea statală a fost un moment decisiv în constituirea națiunilor din Europa de sud-est, iar în jocul fluctuant dintre factorul imperial și cel autohton, primul a prevalat în această epocă de „incubație", pe care F. Valjavec a numit-o „a trezirii" (*Erweckung*).

Materia a fost divizată în trei secțiuni, denumind fiecare un punct de sprijin al politicii habsburgice față de români și o etapă a procesului naționformativ al acestora. Întîia secțiune e dedicată *statului* (Siebenbürgen und die Wiener Südostpolitik), cu un motto din Pater Dunod (1685), care îi rezumă perfect sensul: „Nolentes volentes proteget vos Sua Majestas". Căci nu e vorba de o politică sentimentală, ci de un program rațional, de sursă iluministă, menit să ducă de la „statalitatea" specific transilvană (cap. I), nu fără luptă (II), la construcția unei Transilvanii habsburgice (III). Faptele sînt cunoscute de la F. Schuler v. Libloy și F. Teutsch pînă la R. Gooss, L. Makkai, H. Hantsch, O. Redlich ș.a. Autorul le atribuie însă un nou relief, evocîndu-le sub unghiul eforturilor depuse de Casa de Habsburg de a-și incorpora deplin această provincie.

A doua secțiune se referă la *biserică* (Wiener Unionspolitik und die erste ethnopolitische Regungen), în care s-a

văzut un mijloc de a se face din români un „instrumentum regni" (IV). Începuturile aparțin Mitropolitului Teofil (V), iar desăvîrșirea, în pragul secolului XVIII, Mitropolitului Atanasie (VI). Și aici e vorba, în genere, de date cunoscute (J. Chr. v. Bartenstein, G. M. G. v. Hermann, S. J. Nilles, B. Jancsó, I. Z. Toth, F. Walter, H. Klima, C. Sassu, O. Bârlea, E. Hurmuzaki, C. C. Giurescu, L. Gáldi, W. Ploechl, O. Halecki, I. Lupaș, R. R. Florescu, N. Iorga, G. Barițiu, T. Cipariu, S. Dragomir ș.a.), pe care însă noul exeget le valorifică într-un context nuanțat, subliniind pe de o parte ambivalența actului de la 1699, din perspectiva cancelariei aulice („Transsilvania fere ex integro Valachica est; iidem Valachi cum Ruthenis Hungariae partem bonam incolunt. Utraque Natio majori ex parte jam *unita est i.e. vere austriaca*"), iar pe de alta marile nădejdi de substrat politic pe care și le-au pus românii în această Unire.

Ultima secțiune, și aceasta divizată tripartit, privește *societatea* (Wiener Reformpolitik und beginnende Emanzipation), cu un capitol despre situația românilor înainte de Iosif II (cap. VII), altul despre granița militară ca factor de educație socială (VIII) și încă unul despre imaginea românilor, așa cum se conturează aceasta din politica josefină cu privire la aceștia (IX). Ultimul, întemeiat pe D. Prodan, Z. Pâclișanu, I. Lupaș, G. Barițiu, P. Mitrofanov, Z. I. Toth, A. v. Arneth, J. Schuller, R. A. Kann, O. Hintze, F. Valjavec, F. v. Ziegleuer ș.a., dar și pe material arhivalic, e totodată și cel mai consistent. Concluzia merită a fi amintită: spre deosebire de principiile de guvernare ale barocului tîrziu, din prima jumătate a secolului, încă puternic orientate confesional, politica relativă la români a lui Iosif II se revendică de la trebuințele civile ale statului. Iosefinismul a făcut pentru întîia oară din români în ansamblu obiectul unei activități de guvernare iluministă, cu puternice impulsuri statal-pedagogice, orientîndu-le astfel formația socială în sensul noii orînduiri reformiste. Se constituiau astfel premisele fundamentale ale integrării românilor într-o formațiune etnică modernă" (p. 237). Concluzie judicioasă, întemeiată pe o amplă documentare și pe o meditație sistematică a fenomenului, urmărit de la finele secolului XVII pînă la deplina lui structurare, la sfîrșitul secolului următor. Autorul dezvoltă astfel, într-un context critic, elementele enunțate în partea intro-

ductivă, urmărind relația „elementului neconstituțional" (românimea) cu Viena pe de o parte și națiunile privilegiate din spațiul transilvan pe de alta, spre a elucida factorii politicii integraționiste a cancelariei aulice pe durata unui secol și jumătate: biserica unită și granița militară. Legată acum de Roma, dar păstrîndu-și neatinse vechile rînduieli de cult, biserica de rit greco-catolic oferea o poartă de pătrundere a spiritului apusean, înlesnind procesul de „occidentalizare" a societății românești, încă impregnată de un spirit „bizantin". Urmarea directă fu constituirea unei pături de intelectuali, care își asumă, în secolul XIX, cauza națională. Faza „prenațională", dominată de „factorul imperial", se încheie astfel o dată cu secolul luminilor. *Supplex Libellus Valachorum* (1791) ne introduce deja într-o nouă fază, a luptei naționale ce avea să ducă la distrugerea sistemului polietnic, de inspirație dinastică, în sud-estul Europei.

Etapa asupra căreia s-a aplecat, cu largă înțelegere și rigoare, Mathias Bernath este o etapă importantă pentru destinul românimii din Transilvania și a românimii în genere, iar cartea la care ne-am referit aruncă asupra ei lumini edificatoare. Amplu documentată (unele lipsuri bibliografice, neesențiale, s-ar putea sesiza totuși) și sever construită, pe alocuri polemică, însă fără ostentație, ea răspunde unui chestionar ce solicită încă resursele istoriografiei. Căci dacă istoria politică și social-economică a făcut progrese vizibile în ultimul secol, tărîmul ideologiilor, mentalităților și psihologiei colective se află doar la începutul explorării sale. *Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationsbildung* aparține primei direcții, dar ea cuprinde și destule elemente ce promit și o abordare a celeilalte, cu care, de altfel, se interferează mereu. Se recunoaște în acest studiu, ca și în acelea subscrise mai înainte de istoricul Bernath, o perfectă stăpînire a instrumentelor de lucru și o atenție exemplară la stabilirea faptelor, față de care păstrează distanța pretinsă de obiectivitatea cea mai deplină.

---

1 Mathias Bernath, *Habsburg und die Anfänge der rumänischen Nationsbildung*, Leiden, „E. J. Brill", 1972, 249 p.

AIIAI, XVI, 1979, p. 612—615.

O PERSPECTIVĂ COMPARATISTĂ

În seria *Istorie și societate* scoasă sub auspiciile Universității din Bochum, serie în care apăruseră deja unele studii abordînd o problematică modernă (inclusiv metodologie și istoriografie), profesorul Emanuel Turczynski încearcă o istorie comparată a genezei națiunilor sîrbă și română, pornind de la relația dintre conceptele de confesiune și națiune[1].

Lucrarea decurge din preocupările statornice ale autorului, legate de evoluția națiunilor în estul și sud-estul Europei, problemă privită în cadrul mai larg al formării națiunilor moderne. De unde opțiunea pentru studiul comparat, în cazul de față angajînd două națiuni vecine, al căror proces de constituire s-a desfășurat, paralel și sincronic, în legătură și cu apartenența lor confesională la ortodoxie, sub autoritatea în descreștere, dar încă efectivă, a patriarhului constantinopolitan. Interesant, sub acest unghi, e faptul că apartenența acestor popoare la ortodoxie a fost invocată de Rusia în secolul XVIII pentru a interveni pe lîngă Poartă în favoarea lor atunci cînd se iveau plîngeri din regiunile respective, imperiul țarist erijîndu-se progresiv în protector al creștinilor din sfera otomană. Faptul a avut, desigur, urmări pozitive pe tărîm politic, social, administrativ și cultural, mai cu seamă în faza inițială, fiindcă numeroasele războaie ruso-turce au fost de natură să antreneze în acele regiuni schimbări concordante cu cerințele epocii, chiar dincolo de ceea ce țarul era dispus să admită în propriul său imperiu. E un paradox care ar merita să fie studiat mai de aproape. Paralela româno-sîrbă în ce privește procesul de formare a națiunilor contribuie la o înțelegere mai adîncă a fiecărui proces în parte. Elemente comune ? Autorul le distinge perti-

nent : cultură populară foarte vie, rolul bisericii ortodoxe, al sferei monahale în primul rînd, anumite tradiții arhaice în organizarea social-economică, diviziunea ambelor popoare între imperii rivale ș.a. Procesul comportă similitudini evidente, interferențe, înrîuriri mutuale, dacă ne gîndim la statutul juridic, la viața economică, evoluția demografică, starea culturii în Transilvania, Banat, Croația, Bacica etc., ca și la crearea unor centre urbane cu semnificație regenerativă (Karlovitz și Novisad la sîrbi, Blajul la români, de exemplu). În ce privește etapele, autorul crede că se poate distinge o fază intermediară, în cazul românilor și sîrbilor din monarhia habsburgică, „confesiunea — naționalitate", fază plasată la începutul secolului XVIII. Se afirmă, atunci, „un etnic cu o coeziune de cultură populară preponderent confesională condus, datorită asupririi sau înapoierii social-culturale și politice, de cler", care nu împlinea, social-psihologic, doar un rol duhovnicesc, ci și o funcție politică (p. 193). Dată fiind lipsa unor pături conducătoare bine structurate, biserica împlinea, în acel spațiu, rolul de formare a conștiinței de neam. Nu era însă unica forță polarizatoare. Contra nobilimii ungare, sîrbii își apără „privilegiile ilirice", primite ca recompensă pentru apărarea granițelor imperiului, după cum românii din zonele grănicerești se prevalau de aceleași privilegii, contribuind la crearea unei pături laice de rezistență națională. Exemplul sîrbilor de sub autoritatea mitropolitului de Karlovitz i-a stimulat pe români, ceea ce explică tendința acestora de a trece, la un moment dat, sub oblăduirea acelui mitropolit : confesiunea precumpănea încă asupra națiunii. Procesul nu e însă univoc, fiindcă, în același timp, se observă și o tendință de extindere a autorității episcopului de Rîmnic asupra ortodocșilor din Transilvania. Uniții militează, în frunte cu Inochentie Micu, pentru respectarea diplomei leopoldine, a doua, motiv pentru care fac apel la argumente istorice, invocîndu-și originea, vechimea, continuitatea. Rezistența față de politica de catolicizare a contrareformei, inspirată de curtea de la Viena, e încă un punct de apropiere, deși analogia între rezistența ortodoxă din spațiul transilvan și pietismul de la Halle, apăsînd pe ideea de libertate creștină, pare excesivă, deși Sofronie a stat el însuși, doi ani,

în citadela pietismului, iar sașii au constituit mereu un factor de colportare [2]. În tot cazul, și sîrbii și românii au contribuit la adoptarea de către monarhie a unei politici de toleranță, primii în sensul „privilegiilor ilirice", ceilalți reclamînd dreptul la o episcopie ortodoxă autonomă. După această întîie fază, în a doua jumătate a secolului XVIII se conturează deja evoluția de la „națiunea confesională" spre cea etnică. Politica Vienei a jucat, sub acest unghi, un rol pozitiv, în măsura în care a încurajat (mai ales Bartenstein) organizări proprii, cu elemente de autonomie administrativă și politică, menite să conducă la o dezvoltare social-culturală. Școlile înființate pe această bază comportă o semnificație aparte, ca focare ale conștiinței naționale. Este o etapă în care confruntarea interconfesională scade, în profitul unei coexistențe, avînd ca substrat solidaritatea etnică. Biserica unită invocă propria tradiție, spre a-și afirma individualitatea în raport cu cea politică. Episcopia ortodoxă tinde să-și „naționalizeze" clerul superior. Simptomatic, proiectul de școală comună pentru uniți și ortodocși, proiect care indică o schimbare de accent, de la confesiune spre naționalitate. Mișcarea *Supplex*-ului ar însemna, de fapt, izbînda „naționalității etnice biconfesionale" asupra „națiunilor confesionale". Căci argumentația istorico-politică nu se mai putea referi la confesiuni, ci la națiunea română ca entitate. Este direcția la care asistăm deja spre finele secolului XVIII. Începe astfel a treia etapă, în care lupta se poartă destul de deschis pentru drepturi politice și culturale, pentru un statut egal cu acela al națiunilor privilegiate. Tratativele de unificare a celor două biserici (1798) trebuie conjugate cu lupta pentru dreptul de a alege un episcop ortodox de origine română. Semnificativ e sub acest raport *Supplex*-ul din 1804, la care autorul adaugă și un memoriu din 1809, prin care românii solicitau sprijinul arhiducelui Maximilian. Principiul național prevalează și mai mult asupra apartenenței confesionale, fapt explicat de Emanuel Turczynski cu limpezime pentru primul deceniu din secolul XIX. Procesul nu se oprește însă aici și nu poate fi limitat la românimea transilvană, după cum nu se poate explica doar prin jocul factorilor externi. Ideea de „națiune confesională", ca fază incipientă a națiunii moderne,

e interesantă şi merită o aprofundare, căci ţine seama într-o mai largă măsură de complexitatea factorilor concurenţi, de factorii interni în primul rînd.

Cartea profesorului Turczynski, fructificînd sugestii mai vechi (Valjavec, Stadtmüller), aduce o contribuţie de seamă la cunoaşterea evoluţiei conştiinţei naţionale [3]. Ea defineşte, în viziune comparatistă, două popoare vecine şi o problematică dintre cele mai complexe. Studii de amănunt urmează să întregească tabloul abia schiţat.

---

1 Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationalbildung*, Düsseldorf, Pädagogischer Verlag Schwann, 1976, XI + 323 p.

2 Cîteva observaţii utile la Robert Păiuşan, în *RESEE*, XX, 1982, 1, p. 151—154.

AIIAI, XVI, 1979, p. 633—734

AGENȚII „LUMINILOR" ȘI AI REFORMEI

Cine urmărește activitatea istoricului Emanuel Turczynski își dă seama numaidecît că are de-a face cu un proiect ambițios și de lungă durată privitor la procesul modernizării în Europa sud-estică. În această perspectivă și-a conceput cele mai multe studii și ea se recunoaște cu atît mai mult în noua contribuție: *De la „lumini" la liberalismul timpuriu*[1]. În adevăr, prima cercetare monografică asupra acestui spațiu se ocupa de *Raporturile culturale germano-grecești* (1959), o alta urmărea formarea națiunilor sîrbă și română (*Confesiune și națiune*, 1976), iar între timp autorul a știut să arunce sonde fertile în același complex și policromatic spațiu istorico-cultural, ocupîndu-se de instrumentarul iluminist din zonă, de societatea orășenească în statele dunărene etc.

Noul studiu prelungește analiza complementar și trage concluziile unei îndelungate investigații. Căci un studiu al ideilor politice din epoca de tranziție spre vîrsta modernă a societății noastre nu poate lămuri mare lucru fără cunoașterea agenților sociali, a „purtătorilor" respectivi și a revendicărilor în cauză. Asemenea studii s-au mai făcut în alte părți, iar tentative de explicație consensuală se pot recunoaște și în istoriografia română, ale cărei înfăptuiri autorul le-a parcurs în bună măsură și cu spirit critic, pînă la zi. Premisa de la care pornește aici enunță însemnătatea deosebită a iluminismului și a liberalismului timpuriu în schimbarea imaginii spirituale a Sud-estului european, într-un moment cînd ideea de justiție și cea de libertate intrau în noi raporturi, iar mișcările naționale colorau decisiv întreaga viață colectivă. De unde veneau impulsurile renovației și cine erau agenții lor în arsenalul românesc?

Căutînd să răspundă la această dublă întrebare, Emanuel Turczynski ține seama de poziția specială a românilor, ca unii ce trăiesc la marginea zonei, jucînd un rol de turnantă, de punte între culturi diverse și ambiționînd a-și păstra propriile tradiții. Receptivi la înnoirile produse pe continent, ei au știut să fructifice împrejurările în interes propriu, rezistînd la presiuni geopolitice de tot felul, asimilînd în grabă ideile noi ce structurau lumea și influențînd chiar destinul vecinilor ei de la sud, în timp ce primeau ei înșiși influențe din centrul și apusul continentului. Conservatorismul de sursă otomană a dus multă vreme la întîrziere în evoluție, la izolare și mizerie, fără să întrerupă nicicînd cu totul legătura cu lumea apuseană. Cu atît mai puternic se va arăta, la momentul oportun, dorința de asimilare sociO-culturală cu acea lume, ajunsă etalon de cultură și civilizație. Banatul, Transilvania, Bucovina îi și aparțineau oarecum, ceea ce conferă un rol aparte în procesul de modernizare a societății românești.

O notă distinctă e conflictul dintre tradiția autocratică și noile principii ale lumii moderne, conflict recognoscibil și dincolo de epoca studiată, ale cărei limite sînt destul de labile. Suprapusă peste iluminismul tîrziu, de coloratură josefinistă în provinciile din imperiu, ea se prelungește, cu ușoare schimbări de cadență și accente, pînă la jumătatea secolului XIX : interstițiu caracteristic deopotrivă pentru mișcarea ideilor și pentru emergența noii clase burgheze, interesată în crearea unui alt cadru juridico-statal și a unei culturi cu fizionomie distinctă. Structura socială a cercurilor de inițiativă și a grupurilor de acțiune arată că nu e vorba aici de o funcție a societății burgheze, ca în Apus, ci de o mișcare politică pornită de boierimea liberală și asumată de o burghezie *in statu nascendi*. Ca și în Ungaria, ale cărei stări de lucruri autorul le evocă frecvent, comparativ, elita a jucat un rol de seamă. Motivînd conduita agenților politici în sens larg, el o pune pe seama întîlnirii dintre interesele individuale și curentele de idei. Ideologia a jucat aici, față de Apus, un rol mai mic, liberalismul român avînd o dublă direcție de atac : contra „oligarhiei" boierești și a „fanarioților", pe de o parte ; contra protectoratului străin și a oricărei veleități de aservire, pe de alta. Expresii ca „sistem clientelar" sau „cîmp tensional" în raporturile dintre gene-

rații merită a fi reținute, ca și sugestiile privitoare la rolul societăților secrete în întregul proces novator, la conflictul dintre ideea autonomiei provinciale și formula centralistă. Amintindu-l pe Lothar Gall, specialist în materie, autorul își asumă ideea că liberalismul nu mai poate fi studiat descriptiv-fenomenologic, ci prin apel la metoda comparată. Un consens unanim în definirea acestuia (Jean Césaire vorbește chiar de „liberalisme" la plural) nu există, după șase decenii de la studiul lui Guido de Ruggiero și după numeroase contribuții semnificative produse între timp, ceea ce vrea să spună că avem de-a face cu o temă complexă, a cărei abordare a depins în bună măsură de subiectivismul istoricului. Estimări cantitative nu sînt încă posibile decît pe spații și durate mici. Emanuel Turczynski însuși n-a izbutit să meargă prea departe, abandonînd anume o direcție ce se arăta prea puțin fertilă.

Lucrarea suscită însă din plin atenția și ar merita desigur să fie tradusă pentru un public mai larg. Importanța cardinală a temei și modul cum aceasta a fost tratată i-ar asigura succesul și în veșmînt românesc. Cele cîteva capitole ale cărții privesc statul și societatea în epocă, impulsurile modernizării, emergența liberalismului, curentele politice, mișcările naționale, raportul dintre știință și societate într-un moment cînd știința începe să devină „putere" etc. Unele considerații de ansamblu o încheie, iar încheierea propune de fapt o deschidere mai amplă, noi eforturi în direcția aprofundării unei teme atît de generoase, față de care istoriografia mai are încă destule obligații. Analizînd interesele de grup în dinamica modernizării societății noastre, autorul observă că ceea ce a unit diversele grupări existente au fost cultura și istoria. De unde, în analiză, interesul pentru istorism și explicarea prevalării ideii de unitate în raport cu aceea de justiție socială, a tipului de patriot față de celelalte tipuri posibile în epocă. Nu e doar o carte erudită, riguroasă, înnoitoare ca mod de anchetă, ci și una care invită la meditație.

---

1 Emanuel Turczynski, *Von der Aufklärung zum Frühliberalismus. Politische Trägergruppen und deren Förderungskatalog in Rumänien*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1985, 280 p. (Südosteuropäische Abeiten 81).

PRELUDIILE MODERNIZĂRII

Două idei structurează noua carte a istoricului Gh. Platon *. Una, de sursă bălcesciană, vrea să spună că revoluția de la 1848 n-a fost, în țările române, fără trecut, iar în această lumină autorul îi atașează un întreg secol de acumulări, de contradicții, de tensiuni, de preparative, fără de care amintita revoluție nu s-ar putea explica, cum a și fost explicată uneori, decît ca o consecință a contaminării apusene. A doua idee, decurgînd logic din prima, afirmă unitatea de aspirație, de orientări, de „conștiință", a perioadei amintite, revendicată ca epocă de tranziție de la feudalism la o societate modernă, de caracter burghez.

Sînt idei care au mai fost enunțate, desigur, autorul însuși a făcut-o în mai multe rînduri, dar pentru întîia oară ele apar în cadrul unei sinteze de anvergură, menită să prefațeze o alta, nu mai puțin importantă, cu privire la revoluția însăși. Se poate înțelege astfel mai bine interstițiul 1750—1848, care se arată a fi și pentru lumea românească unul din cele mai spectaculoase, în sensul că oferă o mare diversitate de fenomene, o succesiune rapidă de evenimente, mutații, răsturnări, cu efecte de seamă și o precipitare specifică societății moderne. Istoria capătă o mai mare densitate, determinată de schimbările de structură ce survin pe tărîm social-economic, dar și de mutațiile de pe continent, susceptibile să unifice și să predispună Europa la o îmbrățișare de ansamblu. Sub acest unghi, Jacques Godechot a și făcut un important pas înainte, examinînd „revoluțiile atlantice" sau „occidentale" (*Les révolutions de 1848*, 1971) și urmărindu-le reverberațiile pînă la Elba, dincolo de care spiritul revoluționar n-ar mai fi înaintat spre est. Vechea

prejudecată, care diviza continentul în două zone precise, limitînd „modernitatea", pînă tîrziu, doar la sfera apusului, se menţine astfel şi la un istoric atît de perspicace, căruia îi datorăm totuşi o viziune mai organică şi mai nuanţată asupra istoriei europene din acelaşi interval de timp, interval stînd sub semnul unor revoluţii de structură.

Asemenea revoluţii, care au premers anului 1848, pregătindu-l, au avut loc şi în ţările române, pe tărîm demografic, agrar, industrial şi ideologic. Fiecăreia, urmărind prefacerile structurale din sînul societăţii noastre, Gh. Platon i-a consacrat cîte un paragraf de maxim interes, nu numai de dragul unui paralelism tentant cu lumea occidentală, ci fiindcă astfel epoca poate fi înţeleasă mai bine în structurile şi determinările ei profunde. La revoluţiile demografice, agrare şi industriale, de care se ocupase istoricul francez, el adaugă chiar o componentă nouă, revoluţia ideologică, ale cărei ipostaze le urmăreşte în timp, punîndu-le în raport cu celelalte manifestări caracteristice şi dialectic contradictorii din societatea românească. Imaginii oarecum statice, patriarhale a acestei societăţi, aşa cum ne-a fost ea transmisă de memorialiştii secolului XIX, autorul îi opune, întemeiat pe un examen judicios al izvoarelor, o imagine dinamică, ale cărei corespondenţe cu lumea apusului apar cu claritate, dar fără ostentaţie. Meritul său e de a fi depăşit vechiul schematism doctrinar, care izola oarecum factorii interni de realităţile din afară, pentru a unifica cele două planuri într-o viziune de ansamblu, care nu putea fi decît una de istorie universală. De aceea şi debutează cartea, după obişnuitele lămuriri introductive, cu înfăţişarea împrejurărilor internaţionale ce au înrîurit viaţa internă şi statutul juridic al principatelor în perioada respectivă.

Nu e o simplă „punere în scenă". Autorul a înţeles perfect că criza orientală în cadrul căreia se discuta, la finele secolului XVIII şi mai tîrziu, problema ţărilor române, nu poate fi tratată decît într-un context mai larg, pe care contele Montalambert ştia să-l remarce, în epocă, atunci cînd sesiza că aceste ţări sînt „intim legate de demnitatea şi independenţa Europei civilizate". Nu e nevoie de nici un exces patriotic pentru a recunoaşte, cum au făcut atîţia observatori străini, că amintitele ţări, deşi aflate într-o situaţie precară, au fost un factor de stabilitate în sud-estul continentului.

Comerțul, echilibrul geopolitic, civilizația n-aveau decît de cîștigat de pe urma unirii românilor într-un singur stat, cum aprecia o broșură din epocă, menită să atragă atenția tocmai asupra ponderii principatelor în chestiuni de un interes mai vast (*Poids de la Moldo-valachie dans le question d'Orient*, Paris, 1838). Pornind de aici, situîndu-se așadar într-un punct care îi îngăduia să integreze corect cazul românilor, autorul a ajuns la concluzia că țările noastre constituiau atunci un avanpost și o zonă de confluență pentru centrul și răsăritul continentului, ceea ce nu e fără însemnătate într-o perioadă care, se știe, a precipitat sensibil cristalizarea conștiinței europene (Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Paris, 1961).

În ce măsură societatea românească a fost afectată de „revoluțiile" care au premers momentului pașoptist, cum și întrucît i-au modificat ele structurile, sînt chestiuni la care autorul și-a propus să răspundă în aceste pagini de vastă informație și de riguroasă gîndire, iar răspunsul îl plasează nu în zona abstracțiilor sociologiste, ci în aceea a istoriei propriu-zise. Pe acest tărîm, marile mutații de la jumătatea secolului XVIII, pînă la 1848, adesea spectaculoase, au determinat nu numai adaptări inerente, compromisuri, dar și reevaluări de o radicalitate progresivă. Ideile, mentalul colectiv, au suferit înnoiri importante. Căci, „dacă revoluției demografice i se opuneau încă serioase stavile, ridicate de existența feudalismului, cu toate tarele sale și de stăpînirea străină, dacă revoluțiile agrară și industrială se puteau desfășura doar în limite compatibile cu organizarea economică și socială, printr-o lentă acumulare a substanței noi în acord și cu regimul politic al suzeranității turcești și al protectoratului Rusiei — în calea ideilor, practic, nu putea fi așezată nici o stavilă insurmontabilă" (p. 235). În adevăr, ideile care agitau Europa timpului, idei generoase, năzuind la instaurarea libertății și democrației oriunde, și-au făcut loc în zona carpato-danubio-pontică, fertilizînd spiritele, pregătindu-le pentru revoltă. O contradicție semnificativă a putut fi, în acest cadru, relevată: „în timp ce sub raportul dezvoltării materiale decalajul față de țările înaintate ale Europei era mare, sub raport spiritual limitele despărțitoare erau mai puțin sensibile" (p. 235). Remarca se cuvine a fi reținută, fiindcă de acest paradox al dezvoltării societății noastre se

leagă întreaga polemică a „formelor fără fond", care aveau să preocupe intelectualitatea în etapa următoare. E un paradox ce stă evident în legătură cu un altul: pe cînd gîndirea socială mai era dominată de conservatorism, cea politică, avînd ca obiectiv promovarea intereselor naționale, se situa pe o linie diametral opusă (p. 240). Altele ar mai putea fi desprinse din bogata analiză, cel privitor la întrepătrunderea valorilor iluministe și romantice în primul rînd.

Încă o contribuție s-ar cuveni amintită, dat fiind că ea și-a pus pecetea pe dezvoltarea ulterioară a societății noastre: în timp ce Regulamentul organic se vădește înnoitor pe tărîm instituțional și în anumite sectoare ale vieții economice, agricultura era menținută în cadrele feudalismului. Firește că un echilibru avînd la temelie atîtea contradicții nu putea fi decît precar. Legislatorii erau conștienți de aceasta și tocmai de aceea au ținut să prevadă atîtea măsuri coercitive. Dincolo însă de semnalarea unor contradicții ca acestea, atenția autorului se concentrează obsesiv asupra ideii de unitate și o descoperă în manifestările mai de seamă din epocă, de la răscoala lui Horea, căreia îi atribuie un caracter românesc, nu local, pînă în ajunul revoluției din 1848. Tudor Vladimirescu apare, în același sens, ca un personaj care „a conturat, a dat substanță, a precizat idei și năzuințe de largă circulație în societatea vremii, a întărit și a definit mai viu sentimentul național" (p. 71), iar Regulamentul organic ca un sistem de acomodare a societății la noile condiții ale dezvoltării istorice (p. 81—82).

Situația din Transilvania și din Dobrogea este examinată în paragrafe speciale, sub același unghi. Granițele separatoare impuse de adversitățile istoriei n-au putut împiedica desfășurarea unor fenomene care prin esența lor aveau un caracter panromânesc și se integrau unor evoluții de anvergură europeană. De la memoriul lui Inochentie Micu, de la jumătatea secolului XVIII, prin care cerea „să nu se hotărască nimic de noi, fără de noi și în absența noastră", pînă la proclamarea Unirii ca exigență supremă a programului național la 1848, autorul a cercetat cu atenție documentele de epocă, iar ele i-au revelat progresul continuu al ideii naționale. Înainte de a fi consfințită de tratate, România se înfiripase, o spune un observator pertinent ca H. Desprez, în „limba patriotismului", care era limba părții celei mai active

a națiunii. Cartea lui Gh. Platon *, o carte solid întemeiată pe studiile de pînă acum și în bună măsură pe propriile investigații, relevă nu numai fapte decurgînd din acțiunea unor legi inexorabille, ci mai ales fapte în care poporul e prezent ca voință, inițiativă, aspirație. Punînd la contribuție datele oferite de istoria economică, social-politică sau culturală, apelînd deopotrivă la istoria ideilor și mentalităților, autorul ne-a dat o sinteză dintre cele mai durabile. În fond, această *Geneză a revoluției române de la 1848*, gîndită ca o introducere în istoria noastră modernă, e o carte substanțială și înnoitoare despre procesul modernizării societății noastre, în decursul unui secol pe care istoria îl recunoaște ca decisiv pentru destinul național.

---

* Gh. Platon, *Geneza revoluției române de la 1848. Introducere în istoria modernă a României*, Iași, Junimea, 1980, 303 p.

Luceafărul, XXIV, 1981, 1, p. 1, 6.

MICHELET ŞI ROMANII ÎN CORESPONDENŢA

Seria *Testimonia,* a cărei funcţie restitutivă pe tărîm istorico-cultural nu mai necesită sublinieri, face un pas înainte prin volumul dedicat legăturilor lui Jules Michelet cu românii, de Marin Bucur [1], ale cărui investigaţii în străinătate ne-au mai dat un preţios volum de mărturii (*Documente inedite din arhivele franceze privitoare la români în secolul XIX*, 1969), parte din ele valorificate în diverse studii (vezi *Europe,* 1973, nov-déc., 203—213 ; *Revue roumaine des sciences sociales,* s. logique et philosophie, 1974, 4, 249—253) şi în monografia *C. A. Rosetti* (1970).

Noul volum se întemeiază pe explorarea *fondului Monod* existent la *Bibliothèque historique de la Ville de Paris,* fond cercetat parţial şi înainte de război, mai ales de către Ion Breazu. Valoarea lui constă în mărturia integrală pe care o pune în ce priveşte sprijinul acordat de marele istoric Michelet cauzei române. „Am vrut să întregesc colecţia cu tot ce am putut descoperi în acest fond şi să reconstitui o istorie a ţărilor româneşti prin dialogul epistolar al unei conştiinţe responsabile în secolul XIX, precum Jules Michelet, cu revoluţionarii noştri de la 1848", declară editorul, explicîndu-şi intenţiile. „Volumul de faţă, adaugă el, îşi propune o reconstituire de cadre, medii şi mentalităţi de epocă, promovarea unui mit şi a unei credinţe într-un ideal uman, corespondenţele sufleteşti dintre două generaţii de pe meridiane geografice şi istorice diferite" (p. 30).

Corespondenţa începe cu o scrisoare a lui T. Théot, profesor la colegiul Sf. Sava, către J. Michelet (1844) şi se încheie cu alta adresată de tinerimea română către văduva istoricului, la 1874, exprimînd gratitudine faţă de marele

defunct. Sînt texte comentate şi adnotate, cărora editorul le asociază o sumară iconografie şi un indice de nume. Volumul se vădeşte de o valoare eminentă, oferind un mijloc de adîncire a relaţiilor dintre Michelet şi studioşii români care au luat parte la crearea statului nostru modern şi unitar. Căci, alături de A. Lamartine, Edgar Quinet, Elias Régnault, Saint-Marc Girardin, H. Desprez, marele cărturar, care şi-a pus amprenta pe o întreagă vîrstă a istoriografiei, a fost unul dintre mentorii acelor studioşi ce veniseră în metropola franceză nu doar să se instruiască, ci să-şi clarifice ideile cu privire la modernizarea patriei lor. Credincios revoluţiei, Michelet a contribuit poate mai mult ca oricine la crearea unei conştiinţe civice întemeiate pe principiile „marelui 1789" şi pe ceea ce Goethe numise „entuziasmul istoriei". Erudit şi scriitor de talent, el a exercitat o influenţă aproape magică asupra auditoriului, pe care a ştiut să-l modeleze cu tact pedagogic şi persuasiune, fiind unul dintre marii constructori ai conştiinţei moderne. Numeroşi tineri veniţi de la Dunărea de Jos au profitat de luminile lui atît pe tărîm profesional cît şi sub unghiul îndrumării civice. Faimoasele *Légendes démocratiques du Nord* erau pentru el, pur şi simplu, „un manual de instrucţie civică internaţională". Legăturile cu C. A. Rosetti, D. Brătianu şi alţi tineri l-au ajutat să înţeleagă istoria românilor şi să o prezinte cu multă simpatie în *Principautés Danubiennes, Madame Rosetti. 1848* (Paris, 1857). Scrisorile primite (de la D. Brătianu, N. Rucăreanu, Alexandrina Cantacuzino, Maria şi C. A. Rosetti, I. Heliade Rădulescu, G. Gr. Cantacuzino, I. Voinescu ş.a.) sau trimise (în genere acelorași) în legătură cu cauza română prezintă cel mai viu interes pentru cunoaşterea paşoptismului românesc. Ele recomandă, mai ales în lungile scrisori ale lui D. Brătianu, o sursă importantă pentru definirea momentului politic şi moral. Neîndoielnic, lui i se datorează multe dintre iniţiativele româneşti din Franţa şi Anglia, iar în cazul legăturilor cu Michelet, el a fost, împreună cu C. A. Rosetti, unul din factorii cei mai persuasivi şi mai dinamici. Prima scrisoare, trimisă din Dijon la 1 martie 1846, l-a emoţionat pînă la lacrimi pe marele istoric şi l-a făcut să o citească obişnuitului său auditoriu de la Collège de France, ca expresie a unei vocaţii patriotice. Altele au fost citite şi comentate în familia istoricului, participantă şi ea la necazurile emi-

grației române, mai ales prin Alfred Dumesnil, el însuși istoric de artă și unul din îndrumătorii lui Al. Odobescu. Mărturii indirecte vin din scrisorile schimbate cu Armand Lévy, Hermiona și Edgar Quinet, Montanelli, Ernest Chesneau, P. Bataillard, Ernest Morin, Fr. Damé ș.a. Editorul a strîns laolaltă, din arhive, din presă, din lucrări diverse, tot ce se referă la legăturile lui Michelet cu spațiul românesc, luminîndu-l astfel mai bine, pe urmele lui N. Iorga și I. Breazu, într-un moment de activă pledoarie pentru cauza acestuia. Cele mai multe se plasează cronologic după înfrîngerea revoluției pașoptiste. Împreună, ele dau însă o imagine coerentă asupra unei bune jumătăți de secol, în care foștii auditori ai istoricului au parvenit să-și construiască un stat, cu oricîte imperfecțiuni, și să dea viață unor puncte din vechiul program conceput în anii emigrației.

Este meritul lui Marin Bucur de a fi pus în felul acesta la îndemîna cercetării un prețios instrument de lucru, pe seama căruia exegeza viitoare a pașoptismului românesc va putea face noi progrese.

---

1 Marin Bucur, *Jules Michelet și revoluționarii români în documente și scrisori de epocă (1846—1874)*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1982, 267 p.

AIIAI, XX, 1983, p. 536—537.

DE LA NAȚIONAL LA UNIVERSAL ȘI INVERS

Prefațîndu-și sinteza dedicată plasării românilor în istoria universală, N. Iorga își număra compatrioții, cu decenii în urmă, printre popoarele încă necuprinse cum se cuvine în istoria lumii : „parmi les nations qui ne se sont pas intégrées encore dans la vie générale de l'humanité". A le fixa rolul jucat de-a lungul timpului, a le defini acțiunea în mișcarea organică a societăților în succesiune continuă, a-i plasa în viața generală a lumii era deci o misiune urgentă, pe care istoricul n-a ezitat să și-o asume. A scris astfel, în cadrul unui vast program, *La place des Roumains dans l'histoire universelle :* lucrare foarte prețioasă, care însă nu s-a bucurat de atenția cuvenită. O avem acum iarăși la îndemînă, sub îngrijirea lui Radu Constantinescu și cu o postfață aplicativă de Virgil Cândea[1]. Mai este ea actuală ? Întrucît o sinteză elaborată cu un demisecol în urmă mai poate răspunde exigențelor istoriografiei ?

Să observăm mai întîi că publicarea într-un singur volum impunător a sintezei din 1935—1936, scoasă atunci în trei volume, face parte dintr-un plan mai vast de valorificare a prodigioasei moșteniri. Au apărut deja, în ultimii ani, numeroase volume, afară de culegeri tematice și antologii, în timp ce studii speciale au căutat să situeze mai bine această moștenire în perspectiva istoriei și culturii noastre. Alte volume urmează a fi scoase într-o serie deschisă, prin grija mai ales a editurii care ne oferă acum, în frumoasă ținută grafică, *La place des Roumains dans l'histoire universelle.* Este una din cele mai semnificative scrieri ale marelui polihistor.

Ideea de a fixa locul poporului său în istoria lumii i-a fost atît de scumpă încît o aflăm pretutindeni în opera sa, ca reacție la modul cum se reflecta trecutul românesc în diversele sinteze. Dintre înaintași, Kogălniceanu încercase să atragă luarea-aminte asupra valorii universale a istoriei noastre, iar Xenopol mersese mai departe, publicînd studii asupra unor momente de interes mai larg din istoria românilor, colaborînd la *Revue historique* și la *Histoire générale* a lui Lavisse și Rambaud, pentru a nu mai aminti cele trei cărți publicate în franceză. Pe această cale trebuia să se meargă mai departe, ceea ce N. Iorga a și făcut din capul locului, căutînd să redefinească rolul culturii noastre medievale în spațiul bizantin și creînd un institut anume pentru studiul Europei sud-estice, spre a ajunge în cele din urmă la sinteze cuprinzătoare. *Byzance après Byzance* e una dintre acestea și trebuie asociată cu numeroasele-i studii despre legăturile dintre români și celelalte etnii de pe continent. Sinteza germană din 1905, destinată colecției lui Lamprecht, el n-o înțelegea doar ca „un repertoriu pentru acei cari voiesc să se informeze asupra amănuntelor", nici ca un mijloc de „a înșira, la rînd, unul după altul, pe albi păreți goi, frumoase portrete biografice". Voia anume, să explice „dezvoltarea națiunii române, nu în personalitățile ei mai mult sau mai puțin mari", ci „națiunea însăși, ca ființă viețuitoare", în mersul ei lăuntric, adică „în legătura sa cu popoarele învecinate". De unde interesul pentru influențele mutuale, urmărite pe mai multe planuri.

Asemenea idei se întîlnesc și în discursul de recepție din 1911, unde istoricul afirma că viața popoarelor ca și aceea a indivizilor are un caracter organic. „Ele cresc prin ce cîștigă din afară, se curăță, se înnoiesc prin ce lasă din ființa lor într-o anume vreme". Urmărind deci un aspect sau altul, o epocă, un detaliu oarecare, istoricul e dator să aibă în vedere — ca un „fiziolog" — ansamblul solidar al marelui organism, în care fragmentul de realitate luat în studiu trebuie să se insereze în chip firesc. „Există o singură dezvoltare și toate manifestările de viață se prind într-însa, apărînd fiecare la locul ei, hotărît de sensul acestei mișcări, în momentul ivirii faptelor și situațiilor, și avînd fiecare spațiul pe care-l cere însemnătatea reprezentativă sau însemnă-

tatea activă a acelor fapte şi situaţii" (*Generalităţi*, 1944, p. 90).

Spre un atare înţeles al istoriei îl îndreptau Ranke, Zeiss şi alţi maeştri ai istoriografiei moderne, pe temeiul cărora Iorga a putut ajunge la concepţia dezvoltării organice, concepţie care obligă deopotrivă la studiul factorilor interni şi la explorarea legăturilor reciproce dintre neamuri : „fiecare de sine şi unul lucrînd asupra celuilalt, dăruind, împrumutînd, cucerind, supunîndu-se pe rînd, într-o grandioasă luptă tăcută a păcii" (*ibid.*, p. 89). De unde dreptul fiecărui popor de a figura în istoria universală şi marile eforturi ale cărturarului de a asigura acest drept pentru poporul său.

Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité (1926—1928) avea tocmai această menire, de a face justiţie unor popoare pînă atunci ignorate sau puse într-o poziţie inferioară faţă de altele. Scrisese mai înainte despre însemnătatea românilor în istoria universală (1912), despre rolul lor în cadrul latinităţii (1919) şi avea să scrie apoi despre *La Roumanie inconnue* (1936), subliniind cu obstinaţie aportul românesc la istoria universală. Motivînd această orientare, cu ocazia unui curs, el a făcut o remarcă demnă de reţinut : „Fără să exagerăm, avem în istoria universală o parte pe care nu înţelegem să o dăm nimănui" (*ibid.*, p. 197). Remarca se cuvine abordată sub dublul aspect al poziţiei pe care un popor şi-o dobîndeşte, obiectiv, în concertul lumii şi al necesităţii ca în recuperarea duratei generale să se ţină seama şi de perspectiva istoriei noastre. Pe de altă parte, N. Iorga afirma limpede că „istoria naţională nu se poate aşeza decît pe harta mai largă a istoriei universale" (*ibid.*, p. 275), ceea ce înseamnă, de fapt, o dublă mişcare a interesului : de la naţional la universal şi invers, pentru a cerceta progresiv înlănţuirea faptelor şi a adînci motivaţia lor.

Concepută în acest spirit, *La place des Roumains dans l'histoire universelle* vrea să indice momentul şi maniera în care latinii răsăriteni şi-au exercitat influenţa asupra ansamblului. „Fixer leur rôle, distinguer leur action dans le mouvement de caractère organique, et pas accidental et fortuit, des sociétés humaines, est, je le crois, une contribution utile à cette histoire universelle, qu'il faut sans doute concevoir autrement que par petits tiroirs géographiques et nationaux, tout pleins de menus faits, d'une valeur plutôt individuelle et

souvent anecdotique" (*Preface*). Regăsim aici ideea centrală a gîndirii sale istorice şi o indicaţie de metodă în lumina căreia se poate stabili mai exact aportul său istoriografic. A avea sub privire întregul, fără a neglija părţile, a releva specificitatea acestora din urmă, iată o sarcină permanentă pentru istoricii de oriunde.

Referindu-se în altă parte la caracterul specific al civilizaţiei carpato-danubiene, Iorga observa consensual: „Une partie des éléments de cette civilisation artistique vient de l'Orient chretien, l'autre de l'Occident latin ou germanique. Ils se mélangent cependant de manière à donner une création, nouvelle dans son caractère général" (*Histoire de l'art roumain*, 1922). Pentru a le defini izvoarele, structura şi deopotrivă acţiunea exercitată asupra zonei lui înconjurătoare, marele istoric a revenit mereu, în studii speciale sau în treacăt, aprofundînd şi nuanţînd cunoaşterea contextului internaţional în care a evoluat poporul nostru.

În 1939, el evoca din nou o serie de *Paralelisme şi iniţiative de istorie universală la români*, pentru a sublinia încă mai apăsat, polemic, necesitatea de a combate exclusivismul istoriografiei apusene relativ la trecutul unor popoare mai mici, pe care le ignora sau le subestima. „Am vrut să amintesc — conchidea istoricul — aceste manifestări de spontaneitate creatoare, într-o vreme cînd din nou se crede că de aiurea avem să împrumutăm formele cele noi ale vieţii noastre, pentru a arăta ce mare greşeală se face, nu numai faţă de nevoile noastre de astăzi, dar faţă de datoria pe care o avem de a păstra neatinsă o moştenire de bun simţ şi de ordine, care reprezintă partea cea mai preţioasă din întreaga noastră viaţă naţională" (p. 21).

Sînt idei pe care Iorga le-a scos în relief mai cu seamă în sinteza *La place des Roumains...*, idei pe care Virgil Cândea a ţinut să le releve în postfaţă, unde se fac şi unele delimitări critice din perspectiva noilor cercetări. Nu e locul să insistăm asupra lor. Căci viziunea de ansamblu convine şi epocii noastre, iar observaţiile ce se pot face, pornind de la rezultatele mai recente ale istoriografiei, n-o pot infirma. Lucrarea se citeşte însă cu viu interes şi nu încape îndoială că cei interesaţi vor trage din ea cuvenitul profit. Sinteza privitoare la locul românilor în istoria universală e mai ales un apel la reexaminarea fără prejudecăţi şi fără com-

plexe a faptelor, pentru a se putea restitui astfel, cu mai multă fidelitate, istoria poporului nostru.

Studii recente (M. Berza, L. Boicu, V. Cristian, Al. Duțu, Al. Elian, Andrei Pippidi, V. Netea, B. Theodorescu, Bianca Valota-Cavallotti etc.) înlesnesc o apreciere mai exactă a eforturilor depuse de N. Iorga pentru a situa cît mai precis pe români în istoria lumii. Noua ediție a sintezei interbelice va contribui, desigur, la adîncirea acestei cunoașteri, stimulînd noi cercetări.

---

1 N. Iorga, *La place des Roumains dans l'histoire universelle*. Publiée avec un tableau chronologique par Radu Constantinescu. Postface de Virgil Cândea. Bucarest, Editions scientifiques et encyclopédiques, 1980, 517 p.

Revue des études sud-est européennes, XIX, 1981, 4, p. 784—786.

PERSPECTIVA ECUMENICĂ

Dacă istoria ca desfășurare fenomenologică tinde a deveni planetară, istoriografia e chemată și ea, ca produs subiectiv al celei dintîi, să-și sincronizeze pașii. Tendința nu e nouă, căci încă în secolul trecut Jacob Burckhardt atrăgea atenția asupra nevoii de a se depăși naționalismele curente printr-o viziune de istorie universală. „Cea mai autentică istorie națională — conchidea marele istoric — va fi aceea care în paralel cu istoria universală și în raport cu legile ei va considera patria ca o parte din lumea întreagă, luminată de aceleași stele și amenințată de aceleași primejdii".

Remarca lui Burckhardt își păstrează întreaga actualitate. În secolul ce s-a scurs de la formularea ei, stelele de pe firmament au putut rămîne aceleași, însă primejdiile au sporit considerabil, pînă la amenințarea sub care se află azi planeta însăși, de a fi distrusă printr-un cataclism nuclear. O atare perspectivă nu trebuie să intereseze doar pe diplomați și oameni politici. Profesioniștii istoriei ca disciplină caută la rîndul lor să înfrîngă vechile prejudecăți alimentate de istorism și să facă din istoriografie un teren de apropiere, printr-o mai bună cunoaștere mutuală, între popoare. Marile probleme ale trecutului uman se redefinesc în această lumină, vechile particularisme se estompează în favoarea ansamblului integrator. Comisii bilaterale de specialiști caută să remodeleze instrumentele formative (manualele de școală în primul rînd) pentru a suprima deformările, imaginile caricate, viziunile excesiv polemice în tratarea istoriei. „Imaginea celuilalt" a devenit un tărîm de investigație dintre cele mai fertile, căci s-a înțeles, în fine, că studiind alteritatea ajungem a ne cunoaște mai bine pe noi înșine. „Orice sentiment

am avea noi față de poporul nostru, observa N. Iorga, acest sentiment real nu-l poți avea pînă nu cunoști viața altor popoare". Se poate spune, în cazul său și în atîtea altele, că perspectiva ecumenică i-a înlesnit înțelegerea propriei istorii și că această istorie i-a conturat într-un fel aparte viziunea istoriologică din ultimii ani.

S-a întîmplat la fel cu A. D. Xenopol, care pe măsură ce înainta în elaborarea unei sinteze de istorie națională a ținut să detașeze articulațiile cele mai semnificative, pentru a le pune în raport cu marele flux al istoriei generale. Era un gînd mai vechi, care a obsedat generații de-a rîndul și care merită desigur să fie urmărit mai de aproape. Este vorba de un proces de durată, care însoțește eforturile de a defini statutul internațional, juridico-politic, al României. Le însoțește și le amplifică, întrucît istoriografia e un instrument formativ de primă însemnătate, iar apelul la izvoarele ei, mărturisit de atîția oameni politici, n-a putut rămîne fără consecințe.

Produs al istoriei, istoriografia e în același timp și o sursă a ei, una ce potențează (nu totdeauna în bine) unele tendințe, estompîndu-le pe celelalte. E semnificativ faptul că tendința spre o nouă sinteză de istorie universală a fost sprijinită în secolul nostru, printre alții, de belgianul H. Pierenne, de olandezul J. Huizinga, de norvegianul H. Koht, de românul Gh. Brătianu, pentru a nu-l mai aminti iarăși pe marele Iorga. Iar această tendință denotă eforturi legitime de a ieși din marginalitatea impusă de istorie printr-o extensie a limitelor acesteia și prin refuzul de a-și însuși perspectiva occidentalo-centrică. S-a vorbit cîndva de o „Europă franceză" (L. Réau), de „o Italie în afara Italiei" (Gramsci) și se poate vorbi de prelungirea externă a oricărui stat, a oricărei culturi creatoare. Căci nimeni nu trăiește deplin izolat și nici o cultură nu e atît de sterilă încît să nu aibă dreptul de a fi studiată. La vremea lor, cronicarii români s-au plîns de ignorarea istoriei noastre de către străini. Secolul XIX deplînge încă mai insistent, ca pe o stranie anomalie, orientarea interesului istoriografiei spre zone obscure din alte continente, în timp ce „țările" noastre erau încă atît de puțin cercetate. De la Ionică Tăutu, M. Kogălniceanu și M. Anagnosti pînă la T. Maiorescu, A. D. Xenopol și N. Iorga, aceeași lamentație de substrat revendicativ. Studioșii români

ajunşi în amfiteatrele şi saloanele apusene au făcut mult pentru a stîrni interes în sfera diplomaţiei şi a literelor, pregătind astfel o opinie publică favorabilă intereselor noastre. Congresul de la Paris, care a făcut posibilă, pe tărîm geopolitic, Unirea Principatelor, nu poate fi înţeles în afara acestui efort de persuasiune, asumat de marea generaţie a renaşterii româneşti. Mijlocul secolului XIX constituie un moment decisiv pentru integrarea noastră în conştiinţa europeană. V. Hugo, Michelet, Lamartine, Quinet au scris atunci, cu multă simpatie, despre români. Secolul se va încheia cu o mare sinteză publicată de Xenopol la Paris: *Histoire des Roumains de la Dacie Trojane* (1896), un excelent instrument de cunoaştere, distins de Academia Franceză cu un premiu ce indica, în fond, o schimbare de climat. Cînd, în 1914, acelaşi istoric era primit în marea metropolă, prin glasul lui Em. Boutroux, ca mesager al unei culturi capabile să exercite o influenţă benefică în lume, un ciclu istoric părea că se închide. Curînd, România avea să-şi întregească deplin hotarele de stat, iar noile tratate îi vor defini locul legitim în concertul european. Scriind, mai tîrziu, ampla sinteză *La places des Roumains dans l'histoire universelle* (3 vol., 1935—1936), N. Iorga nu făcea decît să tragă, în plan istoriografic, concluziile unui îndelungat proces. „A le fixa rolul, a distinge acţiunea lor în mişcarea de caracter organic, iar nu accidental şi fortuit, a societăţilor umane, este, cred, o contribuţie utilă la acea istorie universală ce trebuie neîndoios concepută altfel decît prin sertăraşe geografice şi naţionale, pline de mărunţişuri, de o valoare mai curînd individuală şi adesea anecdotică". Am citat acest pasaj din prefaţa amintitei sinteze, fiindcă el defineşte o atitudine pe care istoriografia avea să o adopte tot mai mult. Marile sinteze elaborate de atunci şi congresele internaţionale de resort o atestă. Ea e mereu necesară, căci implică o soluţie integratoare larg acceptabilă.

CONTEXTUL BALCANIC

În seria *Biblioteca de filosofie a culturii românești*, care a debutat cu o carte fundamentală a istoricului G. Brătianu și care promite pentru viitor restituții de cel mai viu interes, un alt volum de *studii istorice* reactualizează un autor și o problematică [1]. Autorul, Victor Papacostea (1900—1962), vine dintr-o familie care a dat culturii noastre destui cărturari, remarcîndu-se el însuși, într-o epocă extrem de agitată, printr-o operă de aleasă erudiție și de nobile căutări în domeniul istoriografiei. Problematica, schițată odinioară de Hasdeu și abordată pe larg de N. Iorga, decurge din nevoia de a cunoaște de aproape contextul sud-est european în care s-a desfășurat și se desfășoară istoria noastră.

Elev al lui N. Iorga, D. Onciul, V. Pârvan, D. Russo, într-o perioadă cînd învățămîntul superior românesc era în adevăr superior, Victor Papacostea și-a îndreptat pasiunea și energia lui deosebită tocmai spre acest colț de lume, de unde și provenea prin obîrșia lui macedoromână. Profesor secundar mai întîi, conferențiar și profesor la Universitatea din capitală mai apoi, el a înțeles că nu se poate păși mai departe în cunoașterea sud-estului european, în pofida unor progrese evidente, decît prin studii interdisciplinare, menite să racordeze mijloacele istoriei cu cele oferite de filologie, arheologie, etnografie, geografie etc., discipline a căror cercetare comparatistă i-ar reveni, în spiritul profesat și de N. Iorga și de H. Pirenne, balcanologiei. Numai că în timp ce N. Iorga se îndrepta tot mai mult spre ceea ce numise *istoriologie*, ambiționînd să cuprindă în orizontul cunoașterii sale devenirea întreagă a speciei sub unghi istoric și creînd chiar un institut de istorie universală (1937), Victor Papacostea înțelegea să

se consacre unei sarcini mai modeste: cunoaşterea spaţiului geopolitic şi etnocultural în care i-a fost dat poporului român să se dezvolte. Din această convingere s-a înfiripat, în 1938, un institut de studii şi cercetări balcanice şi o revistă ce avea să apară, bucurîndu-se de un excelent renume, pînă în 1945: *Balcania*. Opera însăşi a fondatorului se circumscrie acestui domeniu pluridisciplinar, care îi datorează o judicioasă organizare şi iniţiative cărturăreşti dintre cele mai durabile.

Este o operă relativ restrînsă, dar de o mare densitate informaţională şi de o deplină rigoare metodologică. Reactualizarea ei printr-o ediţie ce reuneşte cîteva articulaţii dintr-un curs inedit de istoria românilor, la care se adaugă studii şi articole extrase din reviste, toate de un interes istorico-cultural aparte, era o necesitate ştiinţifică şi morală. Istoricul în care Cleobul Tsourkas recunoştea pe „părintele tuturor institutelor balcanice din peninsula" sud-dunăreană, merita în adevăr să fie readus în lumina actualităţii, pentru ideile diseminate în cercetările sale, pentru metoda comparatistă pe care a ştiut să o pună la lucru cu folos, metodă asupra căreia unul din textele cuprinse în volum ne previne sistematic: *Peninsula Balcanică şi problema studiilor comparatiste*.

Viaţa şi opera întreagă a eruditului balcanolog ne sînt prezentate, cu ştiinţă, rigoare şi simpatie, de către un discipol, ajuns şi el maestru, Nicolae-Şerban Tanaşoca. „Notele" sale pentru un portret sînt, de fapt, întîia înfăţişare mai amplă a personalităţii lui Victor Papacostea, a cărui operă ni se oferă acum în ceea ce are ea mai semnificativ. Locul ei în evoluţia culturii române? Aprecierea sintetică din studiul preliminar se cuvine a fi reţinută: „Distanţîndu-se în egală măsură de criticismul junimist şi de tradiţionalismul paseist, întruchipate de personalităţi de la care a preluat tot ce i s-a părut salutar şi durabil pentru dezvoltarea culturii noastre, în Titu Maiorescu şi în Nicolae Iorga, el a promovat spiritul realist, naţional şi istoric în înţelegerea trecutului acesteia. S-a ferit să repudieze, în numele europenismului sau al modernismului, formele culturale şi valorile spirituale care alcătuiesc zestrea istorică a poporului român, dar în aceeaşi măsură s-a ferit să le exalte în chip primejdios pentru evoluţia lui viitoare. A încercat să sesizeze mecanismul evoluţiei isto-

riei noastre, punîndu-i în evidență elementele esențiale comune cu ale celor care guvernează evoluția oricărei societăți și trăsăturile particulare pe care, asemenea tuturor, le presupune. A năzuit astfel să pună în lumină condiția istorică a poporului român, ipostază a condiției umane însăși. Aceasta l-a condus la concluzia încadrării noastre într-un complex de viață care cuprinde mai multe popoare, popoarele balcanice, al căror destin s-a împlinit sub același semn, în puterea acțiunii unor factori naturali și istorici, pe care nu are rost să-i condamnăm pentru ceea ce au adus ca suferință și regres în viața Peninsulei în raport cu aceea a restului lumii europene, nici să-i exaltăm pentru trăsăturile diferențiatoare ce i le-au imprimat. Studiindu-i cu obiectivitate, Victor Papacostea a stimulat opera colectivă, internațională, de lămurire, prin știință, a condiției istorice a întregii umanități balcanice, atît de puțin cunoscută și adesea atît de deformată în conștiința istorică a Europei, ca și în propria ei conștiință. Pe urmele unor mari precursori, el a adus o contribuție de seamă la reabilitarea lumii balcanice, această componentă, vitregită de împrejurările existenței ei, mai mult decît altele, a marii comunități umane" (p. 34). Pe unii dintre înaintași i-a amintit chiar el, în studiul metodologic relativ la balcanologie : C. Jireček, Jovan Cvijić, G. Weigand, N. Iorga, Kr. Sandfeld, P. Skok, M. Budimir, Th. Capidan. Serie ilustră, căreia i se adaugă, cu bun temei, autorul însuși.

Editura „Eminescu" a avut desigur o bună inspirație desemnînd pentru una din colecțiile ei de prestigiu această culegere de studii despre civilizația românească în legătură cu civilizația balcanică. Notele editoarei, Cornelia Papacostea-Danielopolu, o circumstanțiază, iar bibliografia întocmită de aceeași arată că ceea ce s-a reprodus în volum constituie în adevăr partea cea mai rezistentă a operei lui Victor Papacostea. Ea arată în același timp și ce ar mai trebui făcut pentru ca această operă să se întregească util, la îndemîna noilor generații de istorici și a publicului iubitor de istoriografie.

---

1 Victor Papacostea, *Civilizație românească și civilizație balcanică*, ed. îngrijită de Cornelia Papacostea-Danielopolu ; studiu introductiv de Nicolae-Șerban Tanașoca, București, Ed. Eminescu, 1983, 528 p.

Cahiers roumains d'études littéraires, 3/1983, p. 142—143.

UN STRATEG AL PĂCII

Centenarul nașterii lui N. Titulescu, celebrat pretutindeni sub înalte auspicii, a făcut să se pună în circulație cîteva noi volume despre viața și activitatea marelui diplomat. Un volum antologic *In memoriam,* îngrijit de Ion Grecescu, reactualizează fragmentar diverse opinii privitoare la acest „soldat al păcii", cum l-a numit Jean Thouvenin. Un altul, subscris de același, încearcă a-i defini concepția juridică și diplomatică, în timp ce un elegant volum colectiv, publicat de curînd la Paris, se intitulează *Titulescu notre contemporain.* În fine, pentru a nu cita decît puține titluri, V. Netea a subscris și el, actualizînd o mai veche versiune, un opuscul despre *Nicolae Titulescu,* spre a alinia impunătoarea figură la aceea a altui „mare european" care a fost Take Ionescu. *Un mare european* e de altfel titlul cărții lui I. Tsanetakos apărută la Atena cu aceeași ocazie, pe cînd Robert Govender subscria, la Londra, o alta despre diplomația titulesciană. Seria mai veche de studii (B. Brănișteanu, I. M. Oprea, Savel Rădulescu, V. Netea, Walter Meredith Bacon Jr.) se întregește astfel cu noi contribuții, privitoare mai ales la personalitatea diplomatului. Acestei ipostaze i se dedică acum un nou volum : *Titulescu și strategia păcii,* volum de înfăptuire colectivă, coordonat de Gh. Buzatu [1].

Titlul plasează interesul cercetării în a doua parte a activității diplomatului, tratînd oarecum monografic perioada interbelică. În adevăr, de o *strategie a păcii,* impusă de marile, inextricabilele probleme ale Europei, numai după „Versailles" putea fi vorba, în cadrul unui *sistem* ce trebuia consolidat și a cărui viabilitate nu putea fi asigurată decît prin persistente eforturi diplomatice. Unele date din activitatea politică, economică și didactică a lui Titulescu au fost totuși

aduse în discuție și pentru perioada anterioară, din 1905, cînd și-a început cariera de profesor la Universitatea din Iași, pînă la întîia mare conflagrație mondială. Fie că e vorba de o etapă sau alta, de o ipostază sau alta, același spirit le animă: dorința de a spori cunoașterea unei personalități excepționale prin date și interpretări noi. Firește, cartea nu poate fi rezumată aici și nu comportă aceeași densitate în numeroasele-i articulații. Preponderentă e însă latura documentară, autorii fiind interesați să pună în valoare documente de arhivă, mărturii și comentarii ce proiectează figura marelui diplomat român pe fundalul vieții internaționale din epocă. Un cuvînt-înainte, subscris de acad. Mihnea Gheorghiu, dă contur personalității lui Titulescu, evocînd marile probleme ale epocii și modul în care diplomatul român a încercat să le afle soluții, mod exemplar și pentru epoca noastră, nu mai puțin tensionată și nu mai puțin complexă.

Mesajul umanist al diplomatului care n-a contenit o clipă să militeze pentru salvgardarea păcii, ca o condiție vitală pentru omenire, se degajă din cuprinsul întreg al acestui volum de frumoasă ținută, realizat prin colaborarea a numeroși specialiști. Titlul însuși subliniază ideea centrală a cărții, în fond o monografie, cea mai densă de pînă acum ca informație și ca viziune asupra epocii în care i-a fost dat lui Titulescu să-și desfășoare activitatea. Ideea de bază? A contura și pune la lucru o *strategie a păcii* era, după „Versailles", o exigență clară pentru orice spirit avizat, căci numai la adăpostul păcii se puteau aduce ajustări unui *sistem* care nu putea satisface toate statele continentului. Diplomat și om politic care era înainte de toate un jurist de larg orizont și un om de cultură profund umanistă, Titulescu a știut să releve, dincolo de latura lor strict juridică, fondul de umanitate al problemelor cu care a fost confruntat, cerînd diplomației să nu se limiteze la aspectul „tehnic". Fiindcă „pacea este azi o stare de spirit ca scop, o organizare legală ca instrument și un strigăt al inimii, adică o expresie prin cuvînt, ca mijloc de a împlînta în conștiința universală imperioasele ei comandamente. Cum s-ar putea clădi edificiul păcii fără sprijinul maselor? Și cum poți convinge masele dacă nu prin cuvînt? O doctrină — istoria o dovedește — nu se poate impune decît prin spadă sau cuvînt! Eu, unul, prefer cuvîntul". Este o confesiune esențială pentru

definirea celui care a înțeles să facă din organizarea păcii un program permanent, implicînd nu doar o gîndire fermă, ci și o strategie adecvată. Un strateg al păcii, unul inspirat de profunde convingeri umaniste, așa se arată a fi fost, în sfertul de secol în care a activat, N. Titulescu. Căci, spunea el, „bunul cel mai prețios al unei țări este pacea prelungită, care singură îngăduie unei națiuni să-și găsească drumul, care singură îngăduie să se aducă civilizației generale binefacerile creatoare ale geniului național". Cum să se protejeze mai deplin un asemenea bun ? Cum să se pună la adăpost umanitatea de flagelul războaielor ? „Cînd pacea este amenințată, nu se răspunde cu război, ci cu organizarea păcii", răspundea Titulescu, spărgînd astfel cercul vicios al acelei gîndiri care făcea din război un mijloc legal de a modifica sistemul juridic existent în raporturile internaționale. De aceea el s-a socotit, și avea să fie recunoscut ca atare, „un soldat al păcii" (Jean Thouvenin), un „profet al Europei și al coexistenței pașnice" (Bernard Margueritte). Ce dădea atîta forță convingerilor sale și cum se explică fascinația pe care o exercita ?

Asemenea întrebări s-au pus de mai multe ori în cuprinsul volumului și ele trebuie formulate mereu, desigur, căci dezvăluie mesajul umanist al unui mare om politic și claritatea ideilor profesate. În felul său, o spune singur, Titulescu era un filosof iubitor de raționamente limpezi și de ordine. Numit doctor *honoris causa* al Universității din Bratislava, el a ținut un discurs despre *ordinea în gîndire* (19 iunie 1937), ducînd mai departe ideea unui nou umanism în relațiile dintre state pe care o formulase Eduard Beneș. Știința juridică, demonstra vorbitorul, trebuie unită cu practica politică și amîndouă inspirate de o viziune globală, integratoare, capabilă să unifice aspectele contradictorii ale lumii și să le afle soluții pe tărîm diplomatic. „Lumea, conchidea el, resimte azi o nevoie care primează asupra tuturor celorlalte : ordinea în gîndire. Dacă această ordine nu este repede restabilită, tot ce se va face este inutil și omul va cădea mai jos decît pe vremea triburilor primitive, căci pe atunci soarta care îl aștepta era ascensiunea, pe cînd soarta care așteaptă, în împrejurările actuale, pe omul de mîine este durerea de a cădea de pe piscuri într-o prăpastie. Să acționăm, acesta e cuvîntul de ordine al timpului nostru".

Titulescu avea perfectă dreptate și a acționat el însuși în acest sens cu o dăruire fără egal, în cadrul Ligii Națiunilor sau ca ministru de externe al României, înțelegînd că pacea trebuie organizată și că lupta pentru organizarea păcii e singurul război demn de condiția umană. Neutralitatea îi părea o iluzie primejdioasă, angajarea activă în „frontul păcii" o nevoie inexorabilă. Menținerea păcii i se arăta a fi „singurul mijloc să ieșim din stadiul de drept actual și să ajungem la un stadiu de drept nou, care va fi un compromis între toate idealurile existente și pe care nu-l vom putea ajunge decît prin avîntul inimii, unit cu exigențele rațiunii și verificat de experiența timpului".

Ca om politic și ca jurist, Titulescu a conceput așadar un program coerent de soluții a căror menire era să refacă echilibrul mereu instabil al lumii, să o scoată din „haosul ideologic". El a contat, în toate împrejurările, pe dreptul rațiunii și pe legitimitatea acestui drept în confruntarea cu forța brută. Pacea, după opinia marelui diplomat, nu trebuie definită, simplist, doar ca absență a războiului, ci înainte de toate ca „o stare de spirit alcătuită din încredere, din înțelegere reciprocă, din nădejde în ziua de mîine". De unde caracterul ei „sacru" și datoria tuturor de a combate îndoiala, suspiciunea, descurajarea. Sînt idei ce se desprind din analizele întreprinse în volumul *Titulescu și strategia păcii*, pe care Editura Junimea ni-l pune la îndemînă cu ocazia centenarului. O perspectivă istoriografică (I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, Ion Pavelescu) fixează de la început coordonatele activității titulesciene pe tărîm diplomatic, iar un capitol distinct îi evocă efigia de patriot și diplomat de renume mondial (Mircea Mușat). Din „jurnalul" său, păstrat la Hoover Institution Archives, au fost extrase fundamentele strategiei păcii, așa cum se degajă ele și din inițiativele diplomatului (Gh. Buzatu). La aceste inițiative, menite nu numai să extindă relațiile externe ale României, dar și să asigure un climat de pace și securitate în Europa, se referă un alt capitol (C. I. Turcu). Aparent detașat de rest, dar în fond consonant, e capitolul despre implicațiile economice și financiare ale operei respective (I. Saizu, Em. Bold). Un altul, riguros și incitant, examinează opiniile diplomatului cu privire la rolul puterilor mici în viața internațională (I. Ciupercă), capitol urmat de altele despre Titulescu și Liga Na-

țiunilor (M. Iacobescu, D. Șandru, C. Bușe, N. Z. Lupu), interesele păcii și drepturile României în dezbaterile parlamentare (Gh. I. Florescu), poziția partidelor politice față de activitatea diplomatică a lui N. Titulescu (I. Scurtu), problema strîmtorilor (Ilie Seftiuc), demiterea lui Titulescu ca eșec al păcii globale (G. G. Potra, Gh. Buzatu, Val. F. Dobrinescu, N. Dascălu) etc. Încă unul explorează noi documente străine despre diplomația titulesciană (Val. Dobrinescu), iar un capitol final propune o foarte utilă bibliografie pe tema structurantă a volumului (Val. Dobrinescu, Gh. Buzatu). În chip de *addenda*, se dau, la urmă, o serie de documente pe aceeași temă, extrase mai ales din arhivele străine. Astfel alcătuit, volumul *Titulescu și strategia păcii* se anunță drept cel mai de seamă omagiu științific la adresa marelui diplomat. Informația nouă abundă și ea propune nuanțări la fiecare pas, atît în ce privește demersurile titulesciene în sine, cît și orizontul politic și filosofic la care ele se cuvin a fi raportate mereu.

Ne putem întreba, desigur, ce e specific românesc în conduita acestui „mare european", în ce măsură programul său exprimă o vocație supraindividuală, caracteristică pentru neamul nostru. Răspunsul îl aflăm la un analist francez, care știa să pună de acord, în 1934, vocația europeană a diplomatului cu patriotismul său înflăcărat și lucid, patriotism pe care Titulescu însuși l-a explicat prin voința de a recupera întîrzierea la care neamul său fusese supus în istorie și de a-i da putința să-și dezvolte plenar însușirile creatoare. „Străinătatea, încheia Titulescu, nu cunoaște puterea pe care o dă românilor credința că ei nu și-au spus încă cuvîntul în evoluția internațională". Diplomatul era dublat de filosof, un filosof mesianic care aduce aminte, sub același unghi, de A. D. Xenopol, de Kogălniceanu și de alți mari oameni ai acestui pămînt. A-i lămuri mai deplin activitatea prin apel la noi surse și interpretări e scopul acestui volum de aleasă ținută și de îndelungă rezistență în bibliografia diplomatului. Este meritul autorilor de a fi înțeles că numai adîncind progresiv cunoașterea unei personalități o putem omagia cu adevărat.

---

1 *Titulescu și strategia păcii*, volum coordonat de Gh. Buzatu, Ed. Junimea, 1982, 502 p.

Cronica, XVII, 1982, 49, p. 2.

EMINESCU ÎN LUMEA GERMANĂ

Poetul în care ne-am deprins a recunoaşte cea mai înaltă întrupare a geniului naţional reprezintă şi pentru relaţiile de cultură cu lumea germană un punct de referinţă, unul dintre cele mai însemnate, căci prin el, mai ales, aceste relaţii s-au maturizat oarecum, ajungînd, în a doua parte a secolului trecut, la o deplină cristalizare, în sensul unui schimb autentic de idei, al unei reciprocităţi. Precursori de prestigiu enunţaseră cu decenii în urmă acest principiu, în aşteptarea clipei cînd românii, eliberaţi de alte imperative, se vor putea dărui într-o mai largă măsură creaţiei culturale, sporindu-şi astfel şansele unei integrări onorabile în lume.

Privită în perspectiva ideii ce a obsedat cîteva generaţii în şir, aceea a recuperării demnităţii etnice, compromisă un timp de prea multe adversităţi, opera eminesciană relevă ea însăşi un statornic efort recuperator, susceptibil să indice direcţiile unei judicioase politici culturale, prezidată de principiul lui „Geben und Nehmen", iar nu de o recepţie univocă. Este o problemă încă actuală în relaţiile dintre statele avansate şi cele în curs de dezvoltare. Un întreg număr al publicaţiei *Zeitschrift für Kulturaustausch* (3/1975), scoasă de Institutul pentru relaţii cu străinătatea din Stuttgart, abordează problema reciprocităţii, întrebîndu-se dacă există în adevăr mijloace de realizare efectivă a principiului amintit. Seria de „întîlniri spirituale", pe care acelaşi institut o patronează de mai multă vreme, promite un răspuns pozitiv, chiar dacă nu destul de convingător pentru toate ţările cu care Republica Federală cultivă asemenea raporturi.

Cît despre valorile noastre, lumea germană a luat act de unele încă pe vremea cînd Kogălniceanu publica, la Berlin, în „Magazinul" lui Lehmann pentru literatură străină (1837), o schiță istorico-culturală, în care amintea pe vechii cronicari, pe învățații ardeleni din epoca luminilor și pe scriitorii mai noi, polemizînd cu un filolog german și invocînd în apărarea culturii române autoritatea altuia. Îndemnul îi venea de la Alexander von Humboldt, al cărui interes autentic în cunoașterea de noi spații culturale presupune și disponibilități receptive. Un echilibru între „a da" și „a lua" nu se realizează deplin nici în generația Junimii, însă premiza există și ea nu va întîrzia să rodească. Apariția volumului *Rumänische Dichtungen* (Leipzig, 1881) constituie, fără îndoială, o dată semnificativă din acest punct de vedere, după cum Eminescu însuși, ca tot, reprezintă un moment de seamă pentru interferența dintre cele două arii spirituale.

Pornind de aici, de la „exemplul" eminescian în procesul interpenetrației dintre culturi, Institutul pentru relații cu străinătatea din Stuttgart și Societatea de studii româno-germană din Freiburg au organizat un colocviu (17—18 noiembrie 1975), ale cărui contribuții au fost reunite într-un volum de aleasă ținută, sub redacția lui Ernst J. Tetsch și Paul Miron [1]. Ideea centrală, o spune chiar titlul volumului și al colecției, e aceea de interacțiune, de schimb cultural, iar această idee a permis colaboratorilor să-i releve complexitatea, împlinirile la care a ajuns poetul *Luceafărului*. „De la Eminescu au învățat românii să se simtă în Europa ca acasă", citim în introducere și ideea apare ca un laitmotiv în eseul prin care Paul Miron încearcă să definească vocația europeană a Poetului. Căci românii s-au considerat întotdeauna ca aparținînd Europei, iar ideea română, una dintre cele mai dinamice din istoria continentului, le-a nutrit efortul recuperării și le-a structurat existența. Eminescu însuși, care a știut să exalte ca nimeni altul creația autohtonă, saluta Blajul ca pe o „mică Romă", exprimînd astfel o opțiune care fusese și a marilor săi predecesori, de la cronicarul care știa că „de la Rîm ne tragem" pînă la asprele confruntări din care avea să se înfiripe, în jurul aceleiași idei, România modernă. Între un capăt și altul, s-ar putea aminti destui cărturari care au luat parte la viața culturală a continentului, fără complexe și uneori cu o remarcabilă notă de

originalitate, pregătind oarecum triumful eminescian. Nici o slăbiciune nu-i trăda pe Milescu, pe Cantacuzino sau pe Cantemir în raport cu confrații lor apuseni, cu care adesea polemizau. Cîteva generații, cîte au încăput în secolul fanariot, au fost însă destule pentru a crea un decalaj capabil să exaspereze. Efortul recuperării a fost, de aceea, dramatic și în lumina lui se poate reciti opera întreagă a marelui poet. Contactul cu valorile culturii germane, o spun *caietele*, i-a procurat ocazia confruntării și prin aceasta a descoperirii de sine. „Prin filosofia germană a receptat el antichitatea, prin antichitate a descoperit realitatea proprie și pe aceea a poporului său. Germania a exercitat această funcție de mijlocitoare europeană într-un secol destructiv și ucigaș, al tensiunii dintre putere și spirit, dintre cultură și națiune", observă Ștefan Teodorescu într-un incitant excurs privitor la problematica relațiilor culturale, un excurs plin de mîhnire, la capătul căruia îl definește pe Eminescu, în termeni heideggerieni, ca „străjer și păstor" (Hüter und Hirt) al ființei naționale, poetul fiind întîia noastră expresie plenară în universalitate.

Diverse studii îi relevă, în economia volumului, concepția despre mit (Nicolae Balotă), gîndirea politică (Klaus Heitmann), locul în literatura universală (George Munteanu), semnificația ideii de cuplu (Zoe Dumitrescu-Bușulenga), stilul sonetelor (Christian Wentzlaff-Eggebert) etc., iar cîteva traduceri (Rudolf Windisch) reactualizează, complementar și sintetic, opinii exprimate anterior de G. Ibrăileanu, G. Călinescu, T. Vianu, și Edgar Papu asupra operei eminesciene. O bună parte din volum privește însă, cum e și firesc, relația dintre această operă și spațiul formativ, relevînd elemente germane în manuscrisele poetului (Marin Bucur), reflexe ale filosofiei clasice germane în creația acestuia (Gh. Ceaușescu), traducerile (Hans Dipplich, Dieter Roth), popasul vienez în perspectiva unei tipologii a relațiilor culturale (Max-Demeter Peyfuss). N-a fost ignorat, se înțelege, nici creatorul de limbă (V. Arvinte). O bibliografie selectivă, utilă mai ales pentru datele cu privire la destinul lui Eminescu în lumea germană, încheie volumul (Elsa Lüder), care, dincolo de efortul aprofundării unui mesaj artistic dintre cele mai semnificative, reprezintă, cum se și spune în introducere, „o piatră de hotar în dezvoltarea relațiilor de

cultură dintre cele două popoare după al doilea război mondial". Căci o personalitate reprezentativă pentru cultura unei naţiuni constituie un spaţiu privilegiat, în care sau *întru* care aceasta se poate întîlni cu alte naţiuni, aşa cum se arată a fi Eminescu, privit, în acest caz, ca exemplu de interferenţă a două lumi spirituale.

Un volum privitor la o asemenea personalitate e unul de referinţă şi el ar fi meritat, desigur, un indice final, după cum merită, nu ne îndoim, şi o versiune românească.

---

1 *Wechselwirkungen in der deutschen und rumänischen Geisteswelt am Beispiel Mihai Eminescus*. Aus Anlass des 125. Geburtstages des rumänischen Dichters, herausgegeben von Ernst J. Tetsch und Paul Miron, by Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart 1977, 237 S.

Cronica, XIV, 1979, 7, p. 10.

UNIVERSALITATEA CULTURII

Înainte de a ne părăsi, discret, cum a fost și destinul acestui om rar, Sergiu Al-George ne-a mai dat o carte: *Arhaic și universal*, (Ed. Eminescu, 1981). Se regăsesc în ea, prelungite prin reflex pînă aproape de noi, vechile lui preocupări de exeget al culturii indiene. De data aceasta, el a examinat universul unor mari creatori români (Brâncuși, Eliade, Blaga, Eminescu) din perspectiva domeniului său predilect, propunînd o înțelegere mai adîncă a operei acestora prin dimensiunea lor arhaică, simbolică și deci universală. Tema nu e nouă, numai că în timp ce alți comentatori au redus-o pînă acum mai ales la delimitări sursiere, Al-George îi sondează adîncimile ultime, încercînd să definească stratul arhaic comun, acea zonă transculturală a spiritului din care s-a născut dimensiunea simbolică a culturii.

Este desigur obsesia lui fundamentală, în orice caz punctul de plecare explicit al celor trei cărți care, apărute la intervale de cîte cinci ani, îi definesc opera. Exemplul, marele exemplu pe care a dorit să-l urmeze, vine de la M. Eliade, unul din cei patru „stîlpi ai înțelepciunii" reuniți sub ultima copertă. Exegetul de faimă mondială al fenomenului spiritual îi revelase „provincialismul" culturii europene și nevoia de a depăși această condiție prin asumarea altor zone istorico-culturale. Pe această linie, Sergiu Al-George a mers mai departe, aprofundînd filosofia indiană, pregătindu-și cu migală „atelierul", pentru a putea reveni, mai bine echipat pentru înțelegere, la cultura românească. Prima dintre cărțile ce îl consacră ca un eminent indianist și om de cultură (*Filosofia indiană în texte*, 1971) formulează destul de limpede acest deziderat: „Occidentul își dă seama, azi mai

mult decît odinioară, că ideea de cultură este incompletă atît timp cît se rezumă doar la sine, că însuşi fenomenul cultural occidental poate fi mai bine înțeles în contextul general al tuturor culturilor, iar India este posesoarea uneia din cele mai mari culturi extraeuropene" (p. 9). A doua carte (*Limbă și gîndire în cultura indiană*, 1976) îi exprimă şi mai limpede intenția de a face din *aventura* indiană un mijloc de acces mai intim la propriile valori, prin obiectivare. Un gînd al lui Plotin îl asigura, de departe, că „nu există conştiinţă a ceea ce ne aparţine" (p. 5). Aceasta înseamnă că nu putem parveni la ale noastre decît ieşind din ele, situîndu-ne provizoriu într-un alt spaţiu de cultură, care să ne înlesnească perspectiva necesară unei cuprinderi globale. Numai ieşirea din subiectivitatea propriei culturi, printr-un plonjeu în alta, poate duce la o circumscriere mai deplină a structurilor ei. „Am ales ca zonă străină conştiinţei noastre culturale şi ca atare în măsură să dea o distanţare şi obiectivare acestor categorii subiective, contextul cultural indian" (p. 6).

Cu a treia carte (*Arhaic și universal*, 1981), Al-George îşi îndreaptă atenţia spre cultura română, explorînd-o prin cîţiva dintre creatorii ei cei mai de seamă. „De ce oare filosofia indică a exercitat o atracţie evidentă tocmai asupra unor eminente spirite româneşti ?" Pornind de la întrebarea formulată cîndva de Blaga, autorul încearcă acum să pătrundă în intimitatea acelui fenomen istoric de vastă amplitudine care a fost şi este încă revărsarea culturii indiene în afară, pentru a se opri la ceea ce i s-a părut că este mai semnificativ pentru spaţiul românesc de cultură. De ce aşadar cultura indiană a exercitat un asemenea impact asupra noastră ? E o constatare de ordinea evidenţei, şi făcînd-o, ambii gînditori l-au avut în vedere mai întîi pe Eminescu. Dar Blaga însuşi şi contemporanii săi Eliade şi Brâncuşi au fost la fel de fascinaţi de cultura hindusă, iar la această serie trebuie adăugat acum autorul cărţii despre *Arhaic și universal*. Seria se întregeşte astfel prestigios, iar capitolul din urmă nu poate decît să întărească ceea ce Blaga a observat mai de mult : „Nicăieri în Europa gîndirea indică n-a avut o înrîurire de aceeaşi calitate ca tocmai în România" (*Saeculum*, 3, 1943). Un atare impact nu s-ar putea lămuri decît în cadrul unei explicaţii mai ample, privind

fenomenul influenței externe a Indiei în epoca modernă. Se știe ce rol important a jucat descoperirea ei în perioada romantismului, care a fost și o dramatică tentativă de a recupera valorile arhaice, păstrate cel mai bine în cultura indiană, prin dimensiunea ei simbolică. India a contribuit deci la o redimensionare a spiritului european, care a putut pune în valoare mai bine, prin intermediul ei, propriile-i zăcăminte folclorice și gîndirea ermetică tradițională. Directiva antirațională sau pesimistă din filosofia culturii a trădat, în fond, gîndirea indiană, ignorîndu-i tocmai dominanta simbolică. Reacția postromantică, afirmînd nevoia de mai multă rigoare, n-a profitat în suficientă măsură de cîștigurile pozitive ale romantismului, lunecînd într-un pozitivism steril, opac la orice transcendere a realității imediate.

E un noroc că în cultura română tranziția la epoca modernă n-a fost o ruptură dramatică, ceea ce a înlesnit o anume continuitate cu valorile tradiționale. Pe fondul folclorului nostru, viziunea indiană a lumii a putut exercita o influență fertilă la Eminescu și la alți creatori de seamă, la care se regăsește același patos cosmic și cosmogonic, aceeași încărcătură simbolică. Interesant e că deși îl prețuia pe Schopenhauer, marele nostru poet n-a preluat de la el acea viziune distorsionată, pesimistă, care echivala absolutul din cultura indiană cu neantul, ci a sondat mai adînc, descoperind stratul arhaic, structurile simbolice. Este direcția în care au operat mai apoi Blaga și Eliade, cu toate că preocupați mai mult de filosofia culturii, pentru ca Brâncuși să afle calea cea mai sintetică, aceea a creației plastice. Nu făcuseră la fel marii romantici din secolul XIX, căutînd la rîndul lor un punct de sprijin în spiritualitatea evului mediu? Ideea de autenticitate, implicînd sete ontologică, deschidere spre concret, i-a obsedat pe toți și aceasta îi stimula desigur să caute primordialul, esența inalterabilă. Pornind de la experiența arhaică, depozitată în folclorul românesc, ei au aflat în cultura indiană un complement necesar și un mijloc de a circumscrie mai bine partea de universalitate și de specific conținută. Contactul cu spațiul indian nu mai definește atunci influențe, ci confluențe. Este perspectiva din care autorul și-a condus cercetarea, convins că „în timp ce influențele sînt ale istoriei, ale episodicului și deci ale detaliului, confluențele solicită totalitatea ansamblului, care în

cazul unui repertoriu de forme simbolice poate să fie mai revelator decît în alte contexte" (p. 19).

De aceea, nu atît contingențele lui Brâncuși cu lumea indiană l-au putut interesa pe Al-George, ci consonanța cu lumea indiană, bazată pe un cîmp simbolic comun. În India, marele artist a regăsit înțelepciunea străveche a folclorului nostru, după cum M. Eliade avea, în Bengal, sentimentul că înțelege mai bine același folclor. Motivele sculpturii brâncușiene, binecunoscute, țin așadar de cîmpul simbolic al reprezentărilor cosmogonice și implică „raportarea formei plastice atît la esență cît și la simbol" (p. 25). Drumul lui Brâncuși spre forma absolută, susceptibilă a sintetiza toate formele, e drumul explorat de maeștrii spirituali indieni în cadrul experiențelor abisale. Conceptul de înrîurire cedează locul, în *Arhaic și universal*, aceluia de confluență, întîlnire, singurul fertil sub unghi spiritual. Izvoarele externe au doar rolul de „a trezi, printr-o vibrație euritmică, marile rezonanțe interioare" (p. 272). În valorile indiene ne-am regăsit propriile noastre virtualități culturale, îndeosebi simbolismul cosmic tradițional, împreună cu semnificațiile ontologice pe care le implică. Alteritatea coexistă paradoxal cu nonalteritatea, ca în gîndirea indiană, iar efortul spre creația autentică conduce în chip necesar spre universalitate. Premisa ei este însă „libertatea față de formele prin care temporalitatea structurează conștiința individuală și cultura" (p. 136). Trebuie să ieși din cîmpul valorilor tale pentru a-l putea cuprinde în adevăr cu privirea. A pleca de la un alt timp, cel al primordialității, așa cum l-a intuit Novalis, iată o exigență de metodă pe care o regăsim la Blaga, Eliade etc. și pe care autorul o proclamă limpede, polemizînd discret cu orientările sociologizante.

Unitară prin lumina ce o aruncă asupra culturii noastre din perspectiva culturii indiene, cartea despre *Arhaic și universal*, densă și de neocolit, cuprinde în fond patru cărți, fiecare dezvoltînd o articulație, un capitol important. Ceea ce le unifică e setea de autentic, de cunoaștere esențială a protagoniștilor, fascinația originarului, interesul pentru mister și destin. Dacă s-a început cu Brâncuși, iar nu cu Eminescu, potrivit cronologiei, este pentru că genialul sculptor oferea cea mai bună șansă de introducere în cîmpul simbolic al culturii indiene, pentru ca în lumina lui să se poată

dezvălui apoi sensurile convergente și coerente ale simbolurilor vehiculate de cei patru creatori români. *Arhaic și universal* e un lung comentariu „indian" la cîțiva „monștri sacri" ai culturii noastre, față de care autorul știe să ia, la nevoie, distanța cuvenită. Unele inconsecvențe din opera atît de vastă și de vie a lui Eliade sînt puse în lumină din interiorul culturii indiene, fie și apelînd la un reprezentant imaginar al tradiției respective, pentru a releva o anume deplasare a perspectivei în definirea sacrului, relația dintre sacru și profan, dialectica acestora și dialectica simbolului. Autorul prelua în felul acesta o indicație de metodă cuprinsă în chiar opera comentată (*Mythes, rêves et mystères*, 1957): a estima valorile unei culturi din perspectivă exterioară. În cazul lui Brâncuși, cu care Eliade împarte aproape egal mai mult de două treimi din volum, Al-George încearcă să-i contureze, în lumina filosofiei indiene, „contrapartea teoretică a gîndirii sale artistice" (p. 111), prin analiza acelui cîmp simbolic la care participă, solidar, cele mai semnificative opere ale artistului.

În ce-l privește pe Blaga, exegetul postulează unitatea dintre creația filosofică și cea poetică a acestuia, descoperindu-le factorul comun în ideea de mister, consonantă cu mesajul intim al lumii indiene, prin care descoperea principiul impersonal, absolutul. Corelația dintre fantastic și simbolic la Eminescu îi oferă o cale nouă de acces la creația marelui poet, atît de frecvent pusă în legătură cu spațiul indian. Amita Bhose a arătat deja (*Eminescu și India*, 1978) cum se poate regăsi un spirit nutrit cu valorile unei culturi multimilenare în opera poetului nostru. Sergiu Al-George adîncește analiza, punîndu-i în evidență melancolia și patosul cosmogonic, prin care marca însuși „momentul auroral al literaturii noastre culte", convins că nu filosofie indiană trebuie să căutăm la el, ci chintesența ei cifrată în mituri și simboluri. *Arhaic și universal* e opera unui indianist interesat în egală măsură de destinul culturii române și de acela al culturii în genere. Ea propune o soluție de maximă deschidere a culturilor, de comunicare fertilă și de osmoză, astfel ca diferențele să nu devină izolante, ci să incite la un examen mai adînc, pînă la straturile unde se constituie universalitatea. Nu doar destinul Indiei îl interesa pe autor, cum s-ar deduce din subtitlul cărții, ci destinul culturii

noastre, a cărei vocație universală a știut, polemizînd discret, să o recunoască în cîțiva dintre exponenții săi cei mai de seamă. Intimitatea prelungă cu ambele culturi și inițierea cea mai deplină în disciplinele umaniste nu puteau să rămînă fără efect asupra eruditului orientalist, care a fost în același timp și unul din intelectualii cei mai subtili din epoca noastră. De la cultura românească la cea indiană, trecînd prin ceea ce a dat mai semnificativ cultura europeană și înapoi: cercul se închide cu *Arhaic și universal*, această fericită tentativă de restituție a culturii noastre din perspectiva unei mari culturi alogene, și închizîndu-se circumscrie un destin cărturăresc. Dacă ar mai fi printre noi, poate că indianistul atît de respectat în lumea savantă de pretutindeni, gînditorul consecvent în opțiunile sale ne-ar sfătui, ca și marele înțelept al Eladei, să sacrificăm un cocoș lui Esculap. Căci, slujitor el însuși al medicinei, cu care a trebuit să-și împartă timpul atît de parcimonios rezervat de soartă, el știa cît de precară e ființa omenească, în timp ce filosoful se îndărătnicea să afle modalități de transcendere a acestei condiții. Le regăsim în cartea despre *Arhaic și universal*, ultimul său gest de dăruire generoasă și de confesiune întru valorile fără moarte. Un gest al cărui înțeles ultim proclamă universalitatea culturii ca o condiție a autenticității sale.

Ramuri, 1982, 1, p. 15.

ÎN CĂUTAREA SINTEZEI INTEGRATIVE

S-a sfîrşit nu de mult, la o vîrstă cînd mai putea dărui istoriografiei destule roade ale muncii sale neobosite, profesorul Hugh Seton-Watson, unul din cei mai prestigioşi istorici din epoca noastră [1]. Cu puţin timp în urmă, în torida vară a lui 1983, fusese celebrat de comunitatea istoriografică în cadrul unui simpozion internaţional întreprins anume, la Londra, cu o temă care fusese oarecum aceea a vieţii sale: *Istorie şi istorici în Europa Centrală şi de Sud-Est.* S-au rostit atunci cuvinte frumoase, s-au făcut aprecieri cu privire la om şi la ostenelile sale pe tărîm ştiinţific. Sărbătoritul însuşi, atent parcă mai mult la ceea ce a fost decît la ce era sau avea să fie, a evocat discret, cu acea ironie seniorială pe care o dă reflecţia îndelungă, împrejurările care i-au decis cariera de istoric şi concluziile pe care aceasta părea să le justifice. Totul era discreţie şi rezervă în evaluările istoricului. Puteai fi în dezacord cu el, privirea de sus asupra atîtor tragedii petrecute în spaţiul istorico-cultural respectiv îţi putea umbri o clipă chiar simpatia, rolul de spectator detaşat şi obiectiv ce şi-l atribuia în virtutea unei lungi experienţe putea să fie privit sub unghiul deformant al celui ce se implică pînă la identificare, însă judecata lui era limpede, raţionamentul riguros, observaţia pertinentă. Sfîrşeai prin a-i da dreptate, fie şi fără entuziasm, experienţa istoricului se oferea ca o sursă de meditaţie pe marginea unor realităţi complexe, inextricabile. Mi-am dat seama atunci, fiindcă aveam norocul să fiu de faţă, că acea privire de sus, integrativă, capabilă să destrame detaliile spre a reţine doar proiecţia lor pe fundalul sintezei, nu venea doar din cărţi şi documente, ci mai ales dintr-o expe-

rientă colectivă, din istoria însăşi a unui popor care a ştiut să facă istorie, exploatînd din plin avantajele pe care i le oferea poziţia lui insulară. Cîte un spirit generos s-a desprins mai totdeauna din acel spaţiu al aparentei certitudini pentru a se rosti în favoarea celor apăsaţi de istorie, reduşi prin chiar poziţia lor geopolitică la o situaţie marginală, improprie marii competiţii a lumii. Aşa a fost publicistul David Urquhard, faţă de care cauza românească a unirii extracarpatice a rămas profund îndatorată. Aşa se arată, nu mai puţin, figura lui R. W. Seton-Watson, tatăl istoricului în discuţie, cel care sub pseudonimul *Scotus Viator* şi-a creat renume de apărător al popoarelor impilate din Europa sud-estică la începutul secolului nostru. Scoţian de origine, ca şi Urquhart, el aducea cu sine o sensibilitate umanistă pe care o regăsim şi la fiul său, regretatul profesor Hugh Seton-Watson. Născut la 15 februarie 1916, acesta ar fi împlinit acum 69 de ani. I-a fost dat să se stingă însă cu puţin timp înainte, la 19 decembrie, pe cînd se afla în Statele Unite ale Americii ca invitat al Fundaţiei „Wilson", aşadar în plină activitate şi înainte de a-şi fi dus pînă la capăt programul său ştiinţific. Un punct de seamă în acest program trebuia să fie volumul de corespondenţă relativă la România rămasă de la tatăl său. Ar fi fost încă un punct de sprijin în cercetarea istoriei noastre pe fundalul realităţilor geopolitice europene la începutul acestui secol, realităţi pe care de altminteri H. Seton-Watson şi fratele său, Christopher, le-au evocat într-o carte despre *Formarea unei Europe noi : R. W. Seton-Watson şi ultimii ani ai Austro-Ungariei* (1982). Specialist în problemele acestui spaţiu, participînd el însuşi la evenimente, un timp, ca diplomat şi consilier de prestigiu incontestabil, H. Seton-Watson s-a străduit să înţeleagă problemele de ansamblu ca şi specificul fiecărei zone, iar pe acest temei să caute soluţia sintezei integrative. Căci istoria, ca disciplină a cunoaşterii umane, nu e altceva decît o prelungire, un reflex organic al istoriei vii şi a căuta rezolvări în planul explicaţiei istorice este a sugera, cel puţin, rezolvări în cîmpul istoriei curente. Avantajul lui H. Seton-Watson în raport cu istoricii de cabinet este de a fi cunoscut de timpuriu, permanent şi profund, realităţile din întreaga zonă supusă cercetării, una din cele mai interesante sub unghi istoriografic. În casa tatălui său,

care echivala cu o instituție de interes internațional, el a putut cunoaște figuri și opinii venite din acest spațiu al conexiunilor inextricabile. Inteligent, avid de cunoaștere și poliglot de rară dotație, a avut apoi destule ocazii să cerceteze lucrurile fără intermediu. O spune singur în prefața unei sinteze, astăzi clasică, privitoare la *Europa răsăriteană în perioada interbelică* (1946), evocînd discuțiile cu oameni din această zonă populată de rase, națiuni și opinii diferite. Contactul cu realitatea vie rămîne o sursă istorică de neînlocuit: „Cel care își folosește bine ochii și urechile poate găsi uneori, în chip neașteptat, cheia unei probleme ce l-a preocupat îndelung". Documentele de arhivă, cărțile (tot mai numeroase și în fond inepuizabile) află în acest contact un complement necesar, istoric obiectiv al problemei fiind doar cel ce ostenește să vadă toate izvoarele, umane și documentare deopotrivă, spre a le stoarce întreaga semnificație. Concluziile, fără a pretinde infailibilitatea, sînt produsul judecății istoricului și al materialului respectiv. Iar material vrea să însemne nu numai vestigii arhivalice, dar și observație directă. Cu această convingere, Hugh Seton-Watson a călătorit mult, a scris eseuri, reportaje și analize, și-a sistematizat apoi constatările într-o serie de cărți. Cîteva dintre acestea ar mai trebui amintite: *Nici război, nici pace* (1960); *Noul imperialism* (1961); *Inima bolnavă a Europei moderne* (1976); *Națiuni și state* (1977). Convins că naționalismul subminează libertatea și pacea, autorul a știut să se ridice deasupra lui, îmbrățișînd un timp problemele dintr-o perspectivă internaționalistă și socializantă, cum ne asigură el însuși în ultima dintre lucrările citate. A vizitat România în mai multe rînduri (1939), a fost chiar membru al Legației Britanice la București (1940—1941), a revenit aici și mai tîrziu, ultima dată în 1982, interesîndu-se amical de rosturile noastre și căutînd să le integreze într-o explicație coerentă, mai amplă, regională și mondială. Profesor la Oxford, apoi la School of Slavonic and East-European Studies din Londra, el a cuprins în investigațiile sale istoria întregii Europe Centrale și de Sud-Est în secolele XIX—XX, raporturile internaționale în epoca contemporană, manifestări ale conștiinței naționale, problema elitelor etc. Membru al Academiei Britanice, H. Seton-Watson a fost multă vreme specialistul necontestat pentru țările sud-est europene.

Istoriei noastre el i-a adus contribuţii notabile nu atît sub unghi documentar, cît sub acela al integrării în zonă. Ultima trebuia să fie *R. W. Seton-Watson și românii, 1906—1920*, carte pregătită împreună cu Cornelia Bodea, pe seama căreia ar rămîne deci finalizarea editorială. Autor de studii şi monografii prestigioase, H. Seton-Watson e unul din istoricii importanţi ai acestui secol şi un spirit luminos, a cărui creaţie rămîne o reconfortantă sursă de încredere în rostul istoriografiei şi de optimism civic în raport cu marile probleme ale lumii contemporane.

1 Cf. Cornelia Bodea, *Seton-Watson — tatăl, fiul şi îndrăgita Românie*, în *Magazin istoric*, XVII, 1983, 7, p. 22—25; idem, *Profesorul Hugh Seton-Watson*, în *România literară*, XVIII, 1985, 1, p. 19; *Prof. Hugh Seton-Watson, Historian of Eastern Europe*, în *Times*, Londra, 24.XII.1984.

Cronica, XX, 1985, 9, p. 10.

PERSONALITATEA ISTORICĂ A ROMÂNILOR

S-ar părea că tema identității noastre etnoculturale revine aproape ciclic la ordinea zilei și că într-o măsură mai mare sau mai mică fiecare generație s-a crezut îndatorată sub acest unghi. Exemple destule stau la îndemînă și le-am putea urmări, de n-ar fi prezumțios, măcar începînd cu primele decenii ale secolului XIX, cînd țările române s-au impus ca temă curentă (chiar dacă adeseori confuză) în diplomația și publicistica europeană. Fenomenul a fost explicat îndeosebi ca urmare a propensiunii noastre către Occident, dar o mișcare inversă, dinspre Apusul fecundat de ideile Revoluției, încă ar trebui să fie luată în seamă.

Descoperirea „Evropei" de către luminiștii români coincide cu descoperirea românilor de către lumea occidentală: descoperire lentă, aproximativă, adesea diformă. Ea a impus istoriografiei o temă, care fără a fi nouă, căpăta accente noi, pe măsură ce evoluția evenimentelor pe continent justifica interesul pentru „chestiunea română". Dacă e să alegem un reper, cel mai semnificativ, poate, îl constituie Kogălniceanu, care începea la 1837 o sinteză menită să recomande lumii din afară un popor vrednic de stimă, iar în 1845 excerpta pasaje din cronicile românești susceptibile să aducă precizări în istoria europeană de la începutul secolului XVIII. Ambele direcții erau legitime și ele definesc dubla sarcină a istoriografiei: a prezenta cît mai complet devenirea noastră în timp și a circumscrie aportul românesc la istoria universală. Formula Școlii ardelene, care ne situase în prelungirea istoriei romane, superbă ca propensiune morală, s-a dovedit aberantă. Numeroase tentative de a ne

situa mai corect au dus, în a doua parte a secolului XIX, doar la rezultate modeste. Sînt de reținut, îndeosebi, „momentele“ conturate de Xenopol în reviste apusene și în marea sinteză de istorie europeană inițiată de Lavisse și Rambaud. A înfățișa deocamdată episoadele de mai strînsă interferență cu istoria altor popoare putea fi o soluție de moment. Abia N. Iorga, beneficiar al unei informații sensibil extinse, a fost în măsură să conceapă o definire mai amplă și mai precisă a locului deținut de români în istoria lumii. După ce scrisese destule cărți despre imperiile bizantin și otoman, despre statele balcanice și despre legăturile noastre cu un popor sau altul, el a publicat sinteza *La place des Roumains dans l'histoire universelle* (3 vol., 1935—1936), tradusă abia acum, după o jumătate de secol, în limba română [1].

Au fost românii, cum s-a spus, mai mult obiect decît subiect al istoriei? Poziția lor geopolitică, situarea lor la interferența marilor imperii cointeresate în centrul și sud-estul Europei le-a impus multă vreme această condiție, recognoscibilă și în tipul de relații externe practicat, secole de-a rîndul, în această zonă. Un tip *sui generis*, pendinte de evoluția raportului de forță la care erau siliți a se referi mereu. Dacă țările române continuă, după demonstrația făcută de Iorga, acele „romanii autonome ale evului mediu, care s-au închegat de la sine, odată cu dispariția ordinii imperiale“, ceea ce li se putea întîmpla, în timp, era fie asimilarea în structuri mai ample și mai rezistente, fie o întărire a lor progresivă, pe seama vitalității proprii și a solidarizării politice. A fost o șansă bine fructificată, a fost destinul lor să vrea și să obțină structuri defensive, capabile să le asigure durata. Unirea politică nu e decît un rezultat firesc al acesei exigențe. Accentul pus pe funcția de prezervare a conferit statului trăsături specifice și a creat un tip de umanitate, al cărei sigiliu e lesne de recunoscut în creațiile ei de orice fel.

Căutînd să fixeze rolul românilor în istoria universală, Iorga înțelegea să identifice „acțiunile lor în mișcarea de caracter organic, iar nu accidental și întîmplător, a societă-

ţilor omeneşti" cu care au venit în atingere, ceea ce voia să însemne că nu faptele mărunte, de o valoare mai mult anecdotică, aveau să fie puse în lumină, ci modul de inserţie într-o istorie mai vastă, alături de felul cum au influenţat ei înşişi acea istorie.

Legată din neguroasă vechime de ambele versante ale Carpaţilor şi de ambele maluri ale Dunării, istoria românilor se prezintă de la început ca „una din cele mai mari drame ale omenirii". Trei sînt, după Iorga, factorii acestei drame: „oamenii stepei" (sciţi, tătari), nomazii; muntele, dealul şi cîmpia, de care se leagă o populaţie sedentară, de origine tracă, a cărei viaţă „nu este istorică în felul obişnuit"; rasele apusene (celţi, romani), care nu sînt nici „oaspeţi trecători din stepă, nici blînzi săteni ce se îndeletnicesc paşnic cu muncile agricole", ci spirite întrepide, aventuroase, lacome, războinici şi neguţători, pe urma cărora vor lua şi romanii calea Dunării spre răsărit. La întretăierea celor trei factori s-a consumat drama noastră milenară ca popor, adică o istorie în care s-au opus şi topit elemente dintre cele mai contradictorii, creînd o sinteză originală. „Contactul tindea să creeze o lume nouă", remarcă Iorga, încercînd a defini acest proces îndelung şi complex, în care elementele respective s-au tolerat mai întîi, s-au asociat mai apoi, pînă la completa fuziune. În această lumină, regatul dacilor încheie oarecum „drama preistorică", etalînd datele unei creaţii sintetice, a cărei însemnătate pentru istoria universală e remarcabilă.

Cuvîntul-cheie al întregii construcţii e chiar acesta: sinteza. El se degajă dintr-o întreagă concepţie istorică, pornind de la înţelegerea teritoriului însuşi ca un fel de sinteză geografică. Vin apoi sintezele etnice, lingvistice, culturale. Îndepărtîndu-se de ideea de miracol, cu care şi Xenopol polemizase, Iorga prezintă „povestea" neamului românesc ca o desfăşurare logică, în stare a lămuri şi justifica ultima articulaţie a sintezei. Perspectiva e una de istorie universală, drama românilor înscriindu-se ca parte constitutivă şi element specific în drama lumii. Căci topirea elementelor variate sau contrarii într-o realitate superioară, capabilă a le

integra, presupune sacrificarea unor specificități în favoarea sintezei. Iar ceea ce înlesnește această sinteză, la un nivel sau altul, sînt factorii de continuitate, permanențele (pămînt, rasă, idee), asupra cărora istoricul revine mereu, fără să le reducă la un determinism linear, simplificat, schematic.

Tradiția, adică dicteul înaintașilor, face parte din amintitul sistem de factori și nu o dată ea se vădește tiranică. Drama lui Decebal nu se poate înțelege decît pornind de la apartenența creației sale la *barbaricum*. Or, sub acest unghi, geopolitic, creațiile huno-avaro-slave se situează în legitimă continuitate, opunîndu-se deopotrivă imperiului apusean și celui de est, pînă la cristalizarea unui nou organism, acesta de inspirație occidentală, regatul apostolic, care își reclamă legitimitatea de la creștinismul pontifical și tinde, în secolul XII, spre Transilvania: „este regatul lui Decebal refăcut dinspre Occident“ [2]. Ungaria distrusă în secolul XVI, Transilvania îi va prelungi oarecum misiunea în raport cu principatele extramontane, în seama cărora avea să cadă, pe viitor, restituția Daciei într-o nouă sinteză. Între eforturile unificatoare ale lui Mihai și marele război al întregirii e o continuitate de idee și atitudine: „din stepă, centrul a trecut în Ardeal și din Ardeal s-a fixat în cîmpia munteană“, România sistemului de la Versailles nefiind altceva decît „reîntruchiparea, prin voința Carpaților și a Dunării, a monarhiei imperiale a dacilor“ [3]. Problema dăinuirii și unității românești se pune astfel pe seama unui mediu național, plămădit cu răbdare încă din cea mai îndepărtată epocă preistorică“ [4], un mediu ce presupune, firește, solidaritatea multor factori. În această perspectivă, interesează mai puțin „accidentele“ de ordin evenimențial și mai mult legăturile ascunse dintre fapte, analiza situațiilor, chestiunile de fond. Dicteului geografic i se adaugă problemele rasei (dincolo de orice prejudecată) și ideile directoare, toate într-o viziune comparată, singura eficientă în restituția istoriografică. Povestea Notarului Anonim se lămurește atunci printr-o altă „poveste“, mai bine cunoscută, aceea oferită de *Cîntecul lui Roland*, iar „descălecările“ cu iz mitologic prin acel „*descensus*“ cunoscut în literatura veacului de mijloc. Metodă

legitimă, susceptibilă a pune în evidență oralitatea primordială a textului (așa au fost *gestele* pretutindeni), și prin aceasta natura informațiilor transmise.

S-a făptuit, în spațiul românesc, mai puțină „istorie?" Marele cărturar știe să vadă și aici o linie de continuitate, o tradiție. Viața tracă nu-i pare „istorică în felul obișnuit", precum aceea a galilor, plină de „acțiuni răsunătoare și pelerinaje înarmate", ci una mai calmă, impusă de ocupațiile din zonă [5]. Nu mai puțin interesantă e înțelegerea ortodoxiei ca factor divergent și defensiv [6].

Ceea ce durează merită atenția istoricului, iar persistențe dintre cele mai bizare, aparent, sînt de semnalat mereu. Un pasaj ar trebui amintit aici cu precădere, căci pune în lumină paradoxala solidaritate a contrariilor în istorie: „Orice grup omenesc de caracter național suferă, fără să vrea, înrîurirea celui care l-a precedat pe același pămînt, fiind nevoit să primească așa cum i se dă, cu datoriile sale și cu cîștigul ei, cu avantajele și cu obligațiile ei. Rusia varegă și bizantină se ridică după dispariția jugului tătăresc într-un veșmînt care este cel al foștilor ei stăpîni și face gesturile politice care-i sînt impuse de amintirea lor de neuitat. Țarul era un han, ucazurile lui niște iasacuri, boierii săi niște mîrzaci, ba chiar ortodoxia lui a luat un chip de cezarism laic ce venea din același loc. Eliberîndu-te, imiți fără să vrei pe cel al cărui jug l-ai scuturat. Lucrul odată creat nu mai piere; el se transmite de la o națiune la alta. Cel care revine nu este niciodată exact la fel cum a fost cîndva" [7]. E un pasaj caracteristic pentru felul cum Iorga instilează textului o filosofie, asigurîndu-i o „respirație" rar întîlnită aiurea.

Analogia e de rigoare, evenimentele din zona carpato-danubio-pontică se lămuresc prin comparație cu fapte mai bine cunoscute din istoria universală. Războaiele daco-romane și fenomenul romanizării se explică prin ceea ce s-a petrecut în lumea galilor, feudalitatea locală prin raportare la feudalitatea apuseană. Aceste principate, care sînt, în ceea ce privește adevăratul lor sens anterior, „imperii în miniatură, au un caracter geografic definitiv, oprindu-se, fără nimic din imperialismul slavilor balcanici, la hotarele naturale,

care sînt în același timp, printr-o fericită întîmplare, cele ale neamului însuși. Ele au, în consecință, ceea ce le trebuie pentru a deveni, fără efort, prin logica însăși a dezvoltării lor, mai mult decît prin pătrunderea ideilor străine, niște monarhii moderne“ [8]. Se face astfel deosebire între concepția renascentistă apuseană, indiferentă la valoarea etnică a frontierei, și „statul patriarhal“ din spațiul nostru, care n-a dorit nicicînd să se întindă dincolo de granițele lui etnice [9]. Ideea națională a grăbit doar un proces evolutiv, clarificîndu-l, maturizîndu-l, în secolele XVIII—XIX, pînă la „zămislirea unei noi Românii între frontierele naționale“ [10].

I-a fost dat istoricului însuși să proclame solemn, la 29 decembrie 1919, ca președinte al parlamentului, desăvîrșirea unui proces istoric a cărui motivație profundă a pus-o în lumină mai bine ca oricine. Era un moment de supremă împlinire, pe tărîm politic și el se cerea explicat în perspectiva duratei întregi. Sinteza la care ne-am referit tocmai rostul acesta voia să-l împlinească, pe de o parte, iar pe de alta să evidențieze rolul jucat de români de-a lungul istoriei într-o zonă a cărei solidaritate, profitabilă și pe un plan mai larg, trebuia refăcută.

Traducînd și editînd *Locul românilor în istoria universală,* Radu Constantinescu a știut să-i observe, într-o densă postfață, marile reușite și slăbiciunile inerente. E o sinteză la care istoriografia se va întoarce mereu cu folos. Ar trebui să mai spunem, aici, că ea dă expresie și unor preocupări de sistematizare teoretică, a căror însemnătate se evidențiază în legătură mai ales cu lecțiile inaugurale și comunicările academice din acei ani. Fiindcă înainte de a publica sinteza, autorul a prezentat aceeași temă studenților săi, timp de doi ani, spre a dovedi că în desfășurarea istoriei avem și noi „o parte pe care înțelegem să n-o dăm nimănui“. Constatarea că „prea mult ne-am lăsat cotropiți de ceea ce au făcut alții în țara noastră“ [11] era un îndemn la reevaluarea trecutului românesc în perspectivă universală. O asemenea reevaluare nu se face o dată pentru totdeauna, ci trebuie să rămînă datoria morală a fiecărei generații. N. Iorga și-a îndeplinit-o cu prisosință pe a lui. *Locul românilor în istoria universală*

e o dovadă strălucită, dar nu mai puțin un reproș la adresa unei posterități istoriografice care a părăsit adesea perspectiva universală în favoarea unei viziuni prea înguste și deformante. O amplă dezbatere pe această temă ne-a reamintit, nu demult, propriile noastre datorii, nu numai sub unghi științific, dar și ca parte în instrumentarul formativ al conștiinței civice [12].

NOTE

1 N. Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, ed. îngrijită de Radu Constantinescu, București, Ed. științifică și enciclopedică, 1985, 510 p.
2 Idem, *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. III, București, 1944, p. 247.
3 *Ibidem*.
4 *Ibidem*, p. 250.
5 Idem, *Locul românilor în istoria universală*, p. 16.
6 *Ibidem*, p. 84
7 *Ibidem*, p. 13.
8 *Ibidem*, p. 149
9 *Ibidem*, p. 220.
10 *Ibidem*, p. 466.
11 Idem, *Generalități*, p. 197.
12 Andrei Pippidi, *Identitate națională și culturală. Cîteva probleme în legătură cu rolul românilor în istorie*, în *Revista de istorie*, 12/1985, p. 1178—1197.

CONNAISSANCE DE SOI ET INTEGRATION

(RÉSUMÉ)

Ce volume rassemble une série de textes concernant les efforts des Roumains pour une identité propre qui supose en même temps des efforts d'intégration dans l'histoire générale. C'est aussi une obsession de leur histoire, peut-être la plus persistente, qui a nourri déjà toute une littérature. Y penser toujours pour la mieux comprendre et pour la dépasser n'est pas sans utilité, au moins pour les nouvelles générations. L'auteur considère que l'histoire n'est pas écrite seulement pour les professionnels, comme un dialoque hermétique, d'usage intérieur, non plus pour les diplomates ou politiciens disposés à manier schématiquement ses données, mais pour une catégorie plus large de lecteurs. Le public a lui aussi le droit d'être tenu au courant avec les progrès de l'historiographie, surtout quand il s'agit de thèmes comme celui qu'on y traite. C'est un thème très général, exploré d'une manière fortuite et avec des moyens réduits, avec le but d'en fixer les repères utiles à une recherche future. Dans cette perspective, certains sondages résultant de la préoccupation d'établir un rapport légitime entre la connaissance de soi collective, comme peuple, et l'exigence continuelle d'intégration dans le monde, pourraient prouver leur utilité. Cette préoccupation est assez ancienne, comme aussi l'insatisfaction de n'avoir jamais pu établir d'une manière convenable ce rapport idéal qui reste toujours un but difficile à atteindre, sinon un but qui s'éloigne toujours, fluctuant, imprécis, trompeur, car il change sans cesse de visage et échappe à toute détermination précise. Une formule généralement acceptable n'existe pas et il semble que la difficulté de la trouver s'accroît en rapport inverse avec le degré de reconnaissance externe auquel la collectivité dont il s'agit aspire.

Le thème est sans doute trop complexe pour être expédié en petites démarches occasionnelles. C'est pourquoi les efforts préliminaires de ce

genre, sont pleinement justifiés. Autrement, aucune synthèse ne pourrait être possible et l'historiographie serait condamnée à une myopie analythique et au fragmentarisme. A. D. Xenopol a su, à la fin du XIXè siècle, dépasser ce dilemme, en assumant la responsabilité de deux synthèses également amples, également téméraires : l'une dans le domaine de l'histoire pragmatique, l'autre dans la théorie de l'histoire. La motivation même de la synthèse mérite à être mentionnée : l'historien doit consentir à travailler avec le matériel déjà ramassé, et il doit toujours risquer l'ensemble, la totalité, même si (ou justement parce qu') il a la conscience de la précarité de sa démarche.

En ce qui concerne l'auteur, il croit envisager la synthèse en réunissant certaines contributions plus anciennes sur ce thème, des essais occasionnels et notes de lecture. Ecrits partiellement dans une période où la récupération des valeurs traditionnelles était en train de s'accomplir, ces textes indiquent un certain intérêt pour des faits, des circonstances et des gens sur qui s'était projettée l'ombre d'un dogmatisme stérile et déformant. La récupération des valeurs n'a pas lieu une fois pour toutes, mais c'est la tâche de chaque génération, comme la conscience de soi d'une communauté n'est pas un fait éternel, mais une conquête de chaque instant, un „plebiscit" de chaque jour, si l'on peut paraphraser une expression bien connue de Renan.

Ce volume rend compte des préoccupations de l'auteur dans un certain domaine de l'histoire, préoccupations structurées comme s'il s'agissait d'un projet unitaire. Ce sont des textes qui ont eu à l'époque une valeur de lecture active, étant à la fois une manière de s'impliquer dans l'effort de restitution historico-culturelle. On y reconnait parfois les signes d'adaptation aux nouvelles enquêtes, soit à l'occasion de certaines lecteurs, soit sous l'incidence de certains événements. Mais il ne s'agit ni de références systèmatiques aux débats courants, ni d'une présentation compréhensive des données du problème.

Organisée en quatre sections, la matière comprend dans un premier compartiment (Durée et identité) *des études et des articles sur le temps historique et sur la personnalité des Roumains de l'époque de la transition vers la modernité jusque dans l'entre-deux-guerres. L'idée d'accélération de l'histoire, entamée surtout comme réflexe subjectif, la dialectique de la durée chez les militants de 1848, son sens chez Eminescu à l'âge „critique" de la culture roumaine, l'apport théorique de Xenopol dans la perspective de „l'histoire sérielle", la méthode régressive dans l'étude de la durée constituent la matière de ce compartiment.*

Le second (Sur la voie de la récupération) *comprend quelques textes concernant la rennaissance de la dignité colective dans l'espace roumain, le contexte européen de la révolution de 1848, la valeur d'expériment des Assemblées Ad-hoc de 1857, les échos étrangers de la guerre pour l'indépendance roumaine (1877).*

Le troixième (Confluences, relations) *fixe quelques repères dans la mouvement des personnes (surtout étudiants) et des idées (Herder, Buckle) qui ont joué un certain rôle dans le développement de la culture roumaine moderne. A. D. Xenopol y occupe une place à part, car il est exemplaire par la façon d'assimiler les nouvelles acquisitions des disciplines humanistes sur le compte desquelles s'appuie sa propre démarche parfaitement syncronique avec l'historiographie de la fin du XIXè siècle et du commencement du XXe. La connaissance de soi par l'étude du passé et la création de valeurs d'intérêts universel devient un programme formulé comme tel par V. Pârvan et asumé par l'Académie Roumaine.*

La dernière section, la quatrième (Efforts integrateurs), *réunit surtout des notes de lecture concernant le problème de la syncronisation avec l'Occident, problème illustré en même temps par des lettrés roumains et par des observateurs étrangers, de Michelet jusqu'à Paul Henry, Wilhelm Nyssen, Keith Hitchins etc.*

Le spécialiste pourrait observer qu'un texte comme un autre est susceptible d'additions documentaires ou que le dessin même des événements doit être parfois retouché. Ce n'est pas quand même la retouche documentaire qui doit intéresser, mais l'image d'ensemble, l'idée susceptible à ranimer un tel problème. Le bénéfice de la lecture ne consiste pas dans les détails, mais dans la vue d'ensemble que le texte suggère, soit qu'il s'agisse d'essais ou des gloses marginales, réduites parfois à de simples comptes-rendues au sens informatif. Tous ensemble veulent suggérer la naisssance d'une identité collective, au sens moderne, et ses manifestations plus significatives sous ce rapport. L'effort collectif d'autodéfinition et celui d'intégration honorable dans le monde constituent des côtés complémentaires d'un procesus difficile à être éclairci et encore loin d'être connu dans toute sa complexité inextricable. Dans ce volume on a esquissé uniquement quelques repères provisoires de ce processus avec la conviction qu'un tel thème doit être soustrait à la rhétorique festive pour être défini avec plus d'exactitude et d'utilité. Définir le plus correctement possible la situation où l'on se trouve et chercher des nuances là où la pâte de la couleur a rempli l'espace culturel constitue quand même un pas avant.

Car ni l'historiographie, ni la conscience publique ne profitent de l'exagération, soit elle d'une motivation honnête. „Ce qui n'est pas vrai, disait Eminescu, ne le devient pas par la circonstance d'être national". Mais la vérité ne s'impose de soi lui non plus, mais par des efforts souvent pénibles de détruire les clichés et de proposer des interprétations plus nuancées. Et la vérité ne sait pas flatter, ni prendre garde aux circonstances. Persomne n'a plus aujourd'hui la naïvité de croire dans une histoire aux marges définitivement tracées. Ceci ne doit pas signifier une facile relativisation du domaine, mais l'exigence d'un plus d'esprit de responsabilité dans son abord.

Traduit par Ec. Belicov

INDICE

A

B

D

H

I

N

O

P

Ș

T

Ț

U

V

W

X

Z

SOMMAIRE

CUPRINS



Lei 16